شرح التجريد لشمس الدين الاصفهانی
وقف سلطانی ۱۱۹

شرح التجرید لشمس الدین الاصفهانی
وقف سلطانی
عدد ورق
۱۱۹

۲۲۰۷

۱۱۵

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI

K. 3120

اصفهانی

كتاب المصدر في شرح اللمع للامام الرازي

كلام

سلطانی

كتاب تسديد العقائد
في شرح تجريد القواعد

تغرب عن الاوطان في طلب العلى وسافر ففي الاسفار خمس فوائد
تفرج هم واكتساب معيشة وعلم واداب وصحبة ماجد
فان قيل في الاسفار ذل ومحنة وقطع فياف وارتكاب شدائد
فموت الفتى خير له من مقامه بدار هوان بين واش وحاسد

حاصل الدليل ... متعلق ... لكون المحل غير المتعلق ... ذلك المتعلق ... التمييز ... المحل الذي هو العالم ... التمييز ... والمعدوم ... التمييز ... المراد ... المتعلق

سلطانی ١١٩

عدد اوراق ... قی

حرره العقير محمد علي الكتاب

١٣١٣ س ١ ع ٣ ٣ ع

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısım: Fatih
Yeni:
Eski Kayıt No: 3022
K. 3120

بسم الله الرحمن الرحيم رب اعن وتمم بالخير الحمد لله المتوحد بوجوب
الوجود ودوام البقاء المتفرد باستحالة التغير وامتناع الفناء المنزه عن التأليف والانقسام والاجزاء المقدس عن
مناسبة الاشباه ومشاكلة الاشياء العزيز الذي عجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء وتحيرت في بيداء كبريائه اوهام
العلماء العليم الذي لا يعزب عنه دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء القدير الذي خلق الارض والسموات
العلى الحكيم الذي دبر الامور بتقديره الذي هو من سوابق القضاء الجواد الذي انعم على البرايا بنعم لا تعد ولا تحصى الغفور
الذي يعفو عن السيئات ويغفر ما دون الشرك لمن يشاء والصلوة على من اصطفاهم الله لتكميل الخلائق من المرسلين
والانبياء خصوصا على خاتم المرسلين وسيد الاصفياء محمد الذي بعثه الى كافة البرايا ووعد له مقام الشفاعة يوم العرض
على الجبار وعلى آله الذين رفع بهم اعلام الحق انجم الهدى ما اخضر نجم من الغبراء وطلع نجم من الخضراء اما بعد فان مولانا الامام
المحقق والحبر المدقق ملك الحكماء المحققين زبدة الفضلاء المتقدمين منهم والمتأخرين شمس الحق والدين محمود بن ابي القسم
ابن احمد الاصفهاني مد الله ظلاله وضاعف جلاله يقول لما كان علم الكلام يسمو اليه اعناق الهمم واجل ما يتنافس
فيه اخيار الامم لتحلية النفس بالعلوم التي من اصنافها ثمرات العقول تجتنى ومن اقسامها ذخائر العقائل
تقتنى يحيي السعادة من مشارقها طالع وروح البيان من مغارب نجامها ساطع من تحلى به يقدر ان يفوز بالقدح المعلى من الحظ
الاوفر من اللذة العظمى وكان اتمها فائدة واعمها عائدة واشرفها مرتبة واجلاها منفعة العلوم الشرعية التي هي وسيلة
السعداء الى مقاربة الملأ الاعلى وجنة الخلد وملك لا يبلى من تمسك بها فقد اهتدى ومن اعرض عنها يحشر يوم القيمة
اعمى وكان اشرفها موضوعا وانفعها اصولا وفروعا واتمها محجة واوضحها حجة هو علم اصول الدين الذي تبتني عليه
معاقدها وتنحل اليه مقاصدها وهو الكاشف عن استار الالوهية المطلع على اسرار الربوبية الفارق بين من اختاره
الله لرسالته واجتبى وبين من ادعى ذلك وتنبى المميز بين المطيعين من اهل المغفرة والرضوان والعاصين من
اهل الضلالة والطغيان وقد صنف فيه مصنفات شريفة ومختصرات لطيفة ومن جملتها المختصر الموسوم
المنسوب الى المولى الامام المحقق العلامة النحرير المدقق الحبر الفاخر والبحر الزاخر مكمل علوم الاولين افضل المتقدمين
والمتأخرين سلطان الحكماء المتألهين نصير الملة والدين سلطان الملوك والسلاطين محمد الطوسي كساه الله جلابيب رضوانه
واسكنه اعلى غرف جنانه وهو صغير الحجم غزير العلم يحتوي من الدقائق الاصولية على اسناها وينطوي من الحقائق اليقينية على اجلاها
يشتمل على بدائع شريفة وغرائب لطيفة لكن لغاية الايجاز نازل منزلة الالغاز لا ينكشف لكل احد مغزاه ولا يدرك كنه
الناظر معناه فاشار الي من طاعته فرض عين على اداء حقه وتابعته فرض لمن يقتضي قضاءه بان اشرح له شرحا يرفع جلابيب
ابكار معانيه للطالبين ويجلو عرائس غوامضه للناظرين واحرر مسائله واقرر قواعده وابين مقاصده واجرد فرائده وانبه
على ما اورد عليه من الاعتراضات واشير الى اجوبة ما اورد فيه من الشبهات خصوصا على مباحث الامامة فانه قد عدل
فيها عن سمت الاستقامة فامتثلت امره وتيسرت شعب الشرح مع قلة البضاعة وقصور الباع في الصناعة فشرحت
له شرحا لا يؤدي الى الاطناب المخل ولا يفضي الى الاختصار المخل وسعيت في حل الفاظه وتبيين معانيه وتقرير براهينه
وتحقيق مبانيه وتعرضت لما اورد عليه من الاعتراضات متجنبا عن ارتكاب التعسفات وسميته بتسديد القواعد
في شرح تجريد العقائد والمأمول ممن نظر فيه ان يستر ما عثر عليه من خطأ وها انا اشرع في شرح الكتاب
مستعينا بلطف الله الوهاب قال بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد حمد الله واجب الوجود على نعمائه والصلوة
على سيد انبيائه محمد وآله الكرام احبائه فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد

الاعتقاد وتلك مسائل الاجتهاد وما قادني الدليل اليه وقوي اعتقادي عليه والله اسأل العصمة والسداد وان
يجعله ذخرا ليوم المعاد ورتبته على ستة مقاصد الاول لما كان علم الكلام باحثا عن احوال المبدأ والمعاد
وما يتعلق بهما من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما
يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على المحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور
العامة التي هي مشتملة على بيان المبادئ والاجرام رتبه على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة والثاني
في الجوهر والعرض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد
ولنقدم مقدمة في تقسيم الموجودات على مذهب الطوائف قال المتكلمون الموجود ينقسم الى ما لا اول لوجوده وهو
القديم والى ما له اول وهو المحدث والقديم هو الله سبحانه وهو وصفاته الثمانية عند الاشاعرة وهي القدرة والعلم والحيوة
والادراك والارادة والسمع والبصر والكلام ومذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة فكون
القديم عندهم هو الله تعالى فقط والمحدث اما متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض او لا هذا ولا ذاك وقد
احاله اكثر المتكلمين لانه لو ثبت لشاركه الباري في وجوده وخالفه في غيره فيلزم التركيب ورد بان الاشتراك
في العوارض لا سيما في السلب لا يقتضي التركيب والمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم عند
الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان قبلها في جهتين فقط فهو السطح والا فهو
الجسم وهو اما لطيف كالملك والجن والهواء او كثيف كالماء والارض والعرض ان لم يمكن المتحيز بدونه فهو الكون وهو الحصول
في الحيز فان كان عقيب العدم فهو الكون الاول والا فان كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون وان كان في حيز آخر فهو الحركة
وان امكن المتحيز بدونه فاما ان لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد وهو المحسوس باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان
واصلها السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول واما بالسمع فالاصوات والحروف
كيفيات تعرض للاصوات بسبب الآلات واما بالذوق فالطعوم وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة
والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة وما تركب منها واما بالشم فالروائح وهي طيبة وكريهة واما باللمس فالاعتماد و
هو الخفة والثقل والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واما ان يحتاج الى اكثر من جوهر واحد فان لم يحتج الى البنية فهو
التأليف وان احتاج فان لم يمكن البنية بدونه فهو الحيوة والا فان امكن في جميع اجزاء البنية فهو الالم والا فان لم يكن
مخصوصا ببعض هو القلب فهو القدرة وان كان مخصوصا ببعض هو القلب فان كان ميلا الى جذب شيء او دفعه فهو
الارادة والكراهة والا فان كان متوجها الى تحصيل وجود او عدم فهو الشهوة والنفرة والا فاما ان يكون يحكم على شيء
من الموجودات بنفي او اثبات او طلب لذلك الحكم والثاني هو النظر والاول اما جازم وهو الاعتقاد فان لم يكن مطابقا
فهو الجهل المركب والا فان كان بسبب يوجب ذلك الاعتقاد فهو النظري ان كان مكتسبا او الوجداني ان كان باعتبار
الباطن مثل وجدان الجوع والعطش وان لم يكن بسبب فهو التقليد وغير جازم فان كان احد طرفيه غالبا عند الحاكم
فهو الظن والطرف الآخر هو الوهم وان لم يغلب فهو الشك هذا جملة اقسام الموجودات على رأي المتكلمين وما عدا ذلك
لا يعدونه من الموجودات فاجناس المحدث على هذا الرأي اثنان وعشرون واحد منها جوهر والباقي اعراض هي الاكوان
والالوان والاصوات والطعوم والروائح والاعتماد والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والحيوة والالم
والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والاعتقاد والظن والنظر تسعة منها مقدورة للبشر خمسة منها
افعال الجوارح وهي الاكوان والاصوات والاعتماد والتأليف والالم وخمسة منها افعال القلوب وهي الارادة والكراهة

والاعتقاد دوا لظن والنظر وبالسالحكمة الموجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب الوجود من ذاته وهو القيوم الواحد الحقيقي الذي لا يتكثر بوجه من الوجوه لا بحسب اجزاء الماهية كالجنس والفصل ولا بحسب اجزاء الوجود كالهيولى والصورة ولا بحسب اجزاء المقدار كالامتداد ولا بحسب الجزئيات كالانسان المنقسم الى افراده ولا بحسب الصفات اي ليس له صفات زائدة عليه وان لم يجب فهو الممكن فان لم يحتج الى موضوع وهو المحل الذي لا يتقوم بالحال فيه فهو الجوهر والا فالعرض والجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى وهي الموضوع مندرجان تحت المحل والهيولى اما ان يكون مقترنة بصورة يجوز ان تفارقها الى بدل وهي هيولى العناصر وهيولى عالم الكون والفساد او مقترنة بصورة لا يجوز ان تفارقها الى بدل وهي هيولى الافلاك او حالا في جوهر آخر وهو الصورة وهي والعرض مندرجان تحت الحال والصورة اما ان يكون شاملة لجميع الاجسام وهي الصورة الجسمية والصورة المشتركة او لا تكون شاملة بل تختص ببعض دون بعض وتسمى صورة نوعية او يكون مركبا منهما وهو الجسم الطبيعي وهو اما اول وهو الاجسام العالية التي هي الافلاك والكواكب او ثان وهو اجسام عالم الكون والفساد وما يكون في جوف فلك القمر وهي بسائط وهي العناصر الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض ومركبات وهي المواليد التي هي المعادن والنبات والحيوان والمعادن اما غير ذائبة وهي الاحجار او ذائبة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والنحاس والاسرب والحديد والقلعي والخارصيني او ذائبة وهي غير الاجساد وهي الارواح والنفوس وغيرهما فالارواح هي الزيبق والنفوس الزرنيخ والكبريت وغيرهما العقاقير مثل الاملاح والزاجات والنبات كالنبات الذي هو الشجر والانا النجم وكل منهما اما مثمر او غير مثمر والحيوان اما ناطق وهو الانسان او غير ناطق كالبهائم والسباع والوحوش والطيور والهوام والحشرات وغيرها او لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا منهما ويسمى المجرد وهو اما متدبر للاجسام ومتصرف فيها وهي النفس الفلكية وهي المتعلقة بالافلاك والانسانية وهي المتعلقة بالبدن الانساني واما غير مدبر وهو العقل وهو عندهم عشرة والاخير هو العقل الفعال وواهب الصور وبعضهم يثبتون من العقول والنفوس اعراضا ويسمونها روحانية والعرض اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو الكم او النسبة وهو الاعراض النسبية اولا هذا ولا ذاك وهو الكيف والكم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك وهو المتصل او لا وهو المنفصل والكم المتصل اما قار الذات اي توجد اجزاؤه معا وهو الخط ان انقسم في جهة واحدة والسطح ان انقسم في جهتين والجسم التعليمي ان انقسم في الجهات الثلث او غير قار الذات وهو الزمان وهو مقدار الحركة والكم المنفصل هو العدد والكيفيات اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان والاضواء واما بالسمع فالاصوات والحروف واما بالذوق فالطعوم التي في كذا ... واما بالشم فالروائح واما باللمس فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين وغيرها والثاني الكيفيات النفسانية وهي اما سريعة الزوال كالحال مثل الفرح والغم والخجل والحزن والغضب والشهوة وغيرها او بطيئة الزوال وهي الملكة مثل الاخلاق الحميدة والذميمة كالعفة والرضا والبخل والحسد وغيرها والثالث القوة وهو ما يدفع شيء وهو القوة كالمصحاحية او القبول باثر وهو اللاقوة كالممراضية والرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصلة مثل الاستقامة والاستدارة والتربيع والتثليث واما بالمنفصلة كالتركيب والاولية في العدد وجميع الكيفيات قابلة للشدة والضعف والاعراض النسبية سبعة الاول الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة لشيئين كل منهما بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة والاخوة والسفلية والعلوية وغيرها الثاني

الاين

٢

الاين وهي نسبة المتمكن الى المكان الثالث متى وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان او الى طرفه اعني الآن الرابع الوضع وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجة عنه كالجلوس والقيام وغيرهما الخامس الملك وهي نسبة الشيء الى المحيط به وينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم والتختم السادس ان يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر السابع ان ينفعل وهو التأثر كالانقطاع والانكسار فالاجناس العالية لجميع الموجودات عندهم عشرة جوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع واضافة وملك وان يفعل وان ينفعل وقد جمع في بيت وهو قمر عزيز الحسن الطف مصره لو قام يكشف غمتي لما انثنى واما النقطة والوحدة فعند بعضهم غير موجودة وعند بعض موجودة لكن لم تندرج تحت جنس فلا يكون نقضا وعند المتكلمين اكثر هذه الاقسام ليست بموجودة وعند المحققين كلها موجودة بعضها في الاعيان وبعضها في الاذهان قال المقصد الاول في الامور العامة وفيه فصول الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك يشتمل دورا ظاهرا بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود اقول رتب الكلام في الامور العامة اعني الشاملة لجميع الموجودات او لاكثرها على ثلثة فصول وذلك لانحصارها بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود او العدم واحوالها اعني العلة والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وذكر فيه ابحاثا ثمانية الاول في تحديدهما قال وتحديدهما اي تحديد المتكلمين الموجود بالثابت العين والمعدوم بالمنفي العين وتحديد الحكماء الموجود بانه الذي يمكن ان يخبر عنه والمعدوم بنقيضه وهو ما لا يمكن ان يخبر عنه وبغيرهما مثل قولهم الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل يشتمل دورا ظاهرا وهو الدور بمرتبة واحدة لان كل من المعرفات الثلثة للموجود تعرف بالموجود وكذا كل من المعرفات الثلثة للمعدوم يعرف بالمعدوم فلا يكون هذه التحديدات بحسب الحقيقة وهو ان يكون حقيقته ما وضع اللفظ بازائه مجهولة من حيث هي فيتعرف بغيرها والا لكانت باطلة ضرورة استلزامها الدور وقد عرفت ذلك في المنطق بل المراد بهذه التعريفات تعريف اللفظ واعني به ان يكون ما وضع اللفظ بازائه معلوما من حيث هو مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ فيعرف ذلك الشيء من هذه الحيثية به من حيث هو مدلول لفظ آخر عرف انه مدلول له والتعريف على هذا الوجه ليس بدور اذ الشيء من حيث هو مدلول اللفظ عرف كونه مدلولا له لا يتوقف تعريفه على الشيء من حيث هو مدلول للفظ لم يعرف كونه مدلولا له فاريد تعريفه من هذا الوجه والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ اذ الشيء المعلوم بالبديهة جاز ان يكون مجهولا من جهة انه مدلول اللفظ فيعرف بلفظ آخر اشهر واظهر منه وانما يكون المراد بهذه التعريفات للوجود والعدم التعريف بحسب اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود فيمتنع تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشيء بنفسه وبما يساويه في المعرفة وبالاخفى ولا يمتنع تعريفه بحسب اللفظ لجواز ان يكون الوجود من حيث هو مدلول لهذا اللفظ مجهولا وان كان اعرف من غيره من حيث هو هو فيعرف باعتبار الاول وايضا الوجود لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه بديهي التصور والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل واعلم ان البديهيات يمكن تعريفها بحسب اللفظ ويمتنع بحسب الحقيقة والكسبيات يمكن تعريفها بهما والالفاظ المترادفة تصلح للتعريف بحسب اللفظ ان كانت اشهر ولا تصلح للتعريف بحسب الحقيقة ثم قول المصنف وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين مستدرك اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين ويمكن توجيه بان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في المعرفة عند من عرف معنى صيغة المفعول لكن بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر دال على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك لم يتعرض لذلك واورد في محل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم افادة

لهذا المعنى قال والاستدلال يتوقف التصديق بالثاني عليه وبتوقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم باطل اقول استدل الامام في الملخص على بداهة تصور الوجود بوجوه ثلثة واشار المصنف الى اثنين منها وحكم ببطلانه بقوله والاستدلال مبتدا وباطل خبره الوجه الاول تقريره ان الوجود بديهي التصور لان التصديق البديهي بالثاني اي بالتنافي بين القضية ونقيضها في الصدق والكذب مثل قولنا اما ان يكون الشيء موجودا واما ان يكون معدوما يتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور الطرفين وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور الوجود والعدم بديهي الوجه الثاني تقريره ان الوجود بديهي التصور لانا نتصوره فتصوره اما بالبديهة او بالكسب اذ لا واسطة والثاني ممتنع فيلزم الاول انما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان كسبيا يلزم توقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا او التعريف بالرسم وكل من هذه الاقسام باطل وانما قلنا انه يلزم احد هذه الامور لانه لو كان كسبيا فاما ان يعرف بنفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه او باجزائه وتلك الاجزاء اما وجودات فيلزم توقف الوجود على نفسه وكذا يلزم توقف تعريفه على نفسه سواء كان مفهوم تلك الوجودات هو الوجود من حيث هو او الوجود مع قيد واما غير وجودات فلا بد وان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا لكان الوجود محضا ما ليس بموجود وهو محال فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضات له فيلزم ان يكون التركيب في معروضاته لا فيه وقد فرضنا التركيب فيه او بامر خارج فيلزم ان يكون التعريف بالرسم واما بطلان القسم الاول والثاني فظاهر واما بطلان القسم الثالث فلان الامر الخارجي انما يعرف الشيء اذا علم كونه مساويا له لامتناع تعريف الشيء بالاعم لان اقل درجات التعريف التمييز والاعم لا يصلح له وبالاخص لانه اخفى والعلم بمساواته له يتوقف على العلم بالشيء وانه دور وما عداه وهو ممتنع لامتناع احاطة الذهن بالامور الغير المتناهية لانا نقول لا نسلم انه ان حصل عند اجتماع الاجزاء زائد يلزم ان يكون التركيب في معروض الوجود لا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود هو ذلك الزائد فقط واما اذا كان الوجود هو الزائد مع تلك الاجزاء فلا يلزم ذلك لانا نقول اذا كان الوجود هو الزائد مع تلك الاجزاء يكون الزائد جزءا له فنقول الجزء الذي هو الزائد اما ان يكون وجودا فيلزم توقف الشيء على نفسه او غير وجود فيلزم ان يكون الوجود محضا ما ليس بوجود واما بيان بطلان الوجه الاول فلان الاستدلال فتقريره ان يقال لا نسلم ان ما يتوقف عليه التصديق البديهي اولى ان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق على البديهي ولئن سلمنا ذلك لكن التصور السابق على التصديق هو التصور بوجه ما كما عرفت في المنطق فبداهة التصور بوجه ما لا تقتضي بداهة التصور بالحقيقة ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره بوجه ما بديهيا وتصوره بحسب الحقيقة او من كل الوجوه غير بديهي والمطلوب بالتعريف تصوره بحسب الحقيقة او بوجه آخر غير بديهي وقيل انا نبطل لهذا الوجه ان هذا التصديق ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج الى الدليل والا لم يفد واجيب بان بداهته مطلقا تتوقف على بداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيتبين بالاستدلال ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق العلم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى الدليل والا لم يفد ولا يمكن طريق الى العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة الجزء محال واما بيان بطلان الوجه الثاني فلان الاستدلال فتقريره لا نسلم ان اجزاء الوجود اذا كانت غير وجود اذ حصل عند اجتماعها زائد يلزم ان يكون الوجود محضا ما ليس بوجود او

٤

تقدم الشيء على نفسه وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود هو الزائد على سائر الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون الزائد هو الاجزاء جميعا فلا يلزم ان يكون عارضا للاجزاء لان الاجزاء مقومات له ولا كونه جزءا من الوجود حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه او كون الوجود محضا ما ليس بوجود لا يقال اذا كان كل واحد من الاجزاء فاقدا للوجود يكون جميع الاجزاء ايضا فاقدا فلا يكون جميع الاجزاء الذي هو الزائد فيه نفسه لانا نقول لا نسلم انه اذا كان كل واحد فاقدا يكون الجميع فاقدا فليس اذا صح حكم على كل واحد صح على الجميع ما يصح لو صح ما ذكرتم يلزم ان جميع المركب شيء وهو باطل بالضرورة سلمنا انه يمتنع التعريف باجزائه لكن لا نسلم ان التعريف بالرسم باطل بقوله لانه يتوقف على العلم بالمساواة قلنا لا نسلم بل يتوقف على المساواة في نفس الامر لا على العلم بها سلمناه لكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه بوجه ما فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بالامور الغير المتناهية قال ويتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود في الخصوصيات ومفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة اقول لما فرغ من بيان تصور الوجود شرع في بيان اشتراكه اتفق جمهور المحققين على ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات معنى وخالفهم الاشعري فيه وذهب الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بوجوه ثلثة تنبيهية ذكرها الحكماء الاول لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لتردد الذهن فيه حال تردده في الخصوصيات والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا فيكون ذاتيا للخصوصيات او عرضا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام انتفاء الشيء انتفاء ذاتيه المختص به وانتفاء خاصته واما بيان بطلان التالي فلانا نجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات وذلك لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بوجود علته مع التردد في ان علته واجبة او ممكنة جوهر او عرض والى هذا الوجه اشار بقوله ويتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود اي يتردد الذهن في الخصوصيات حال الجزم بالوجود المطلق يعطي الشركة اي يفيد اشتراك الوجود بين الخصوصيات فان قيل يجوز ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لكن يكون مشتركا بين بعضها وهو الممكنات فوجود البارئ يكون مخالفا لوجود الممكنات فلا يتم الشرطية الا عند تجويز التردد في ان العلة جوهر او عرض حال الجزم بوجود العلة اجيب بانه يجوز التردد في ان العلة واجبة او ممكنة حال الجزم بوجودها وليس كذلك الوجه الثاني ان مفهوم نقيض الوجود اعني السلب متحد في جميع الماهيات المعدومة فيلزم ان يكون مفهوم الوجود ايضا واحدا والا لبطل الحصر العقلي بين الوجود ونقيضه فان قيل لا نسلم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره مقابل لايجابه ذلك الشيء اجيب بان سلب كل شيء وان كان مخالفا لسلب غيره لكن كلا السلبين مشتركا في مطلق السلب ولذا صح حمل مطلق السلب عليهما الدال على الاشتراك ومن تقريرها ان الحصر انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فلا اختلاف وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص يجزم العقل بالانحصار ولا يطلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل لا يطلب قسما آخر ويجزم بالحصر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما الوجه الثالث ان الوجود يقبل القسمة الى الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض فيجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام فان قيل لا نسلم انه يلزم من قبول الوجود القسمة كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض اذ يصح قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم وكذا يصح تقسيمهم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان

اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان احيب بانه يلزم من قبول الشيء القسمة الى جميع افراد اقسامه
كونه مشتركا بين جميع افراد اقسامه والوجود يقبل القسمة كذلك فوجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذا الوجه
بان الاشتراك الذي لزم فيها من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهو باطل لانا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى
مفهوم الوجود فلزم الاشتراك المعنوي واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ اشتراك الوجود من حيث المعنى
بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان بل قد يكون بعضه محتاجا الى التنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان اذ يجوز ان يشكل
على بعض الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي ذلك البديهي لعدم تصور طرفي ذلك البديهي على الوجه الذي توقف عليه
الجزم فالمنع والمعارضة فيما ذكرنا معرضا للتنبيه لا يجدي كثير نفع **قال** فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات
او لم تنحصر اجزاؤها ولا ننفك عنها تعقلا ولتحقق الامكان ولانتفاء فائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال ولانتفاء التناقض وتركب
الواجب **اقول** لما فرغ من بيان اشتراك الوجود فرع عليه كونه مغايرا للماهيات اي زائدا عليها والمغايرة
وان كانت لا تقتضي بحسب المفهوم ان يكون زائدا لجواز ان يكون داخلا في الماهيات لكن اراد بالمغايرة هنا الزيادة
قوله فيغاير الماهية اي يكون زائدا عليها وهذه الدعوى ايضا ضرورية لم ينازع فيها احد الا الاشعري ومن
تابعه فانهم قالوا وجود كل شيء عين ماهيته والحكماء وافقوا ان وجود الواجب ليس بزائد عليه لكنهم قالوا
ان الوجود المطلق مقول على الوجودات بالتشكيك فيكون زائدا عليها فالوجود المطلق عندهم زائد على وجوده الخاص
الذي هو حقيقته واحتج المصنف على ان الوجود زائد بوجوه تنبيهية الاول تقريره ان الوجود زائد على الماهية
لانه لو لم يكن زائدا لكان اما نفسها او داخلا فيها وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان نفسها وهو متحد بين الموجودات
يلزم ان يكون الماهيات ايضا متحدة وليس كذلك واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لم تنحصر
اجزاء الماهية والتالي باطل بيان الملازمة ان الوجود لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه
فيكون الانواع المندرجة تحته متميزة بعضها عن البعض بفصل موجود والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال
واذا كان الفصل موجودا والغرض ان الوجود جنس الموجودات فيلزم ان يكون الفصل مركبا من الاجناس والفصل وكذلك
كذلك فصل الفصل فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية فيلزم عدم انحصار اجزاء الماهية واما بيان بطلان
التالي فلان اجزاء الماهية لو كانت غير منحصرة لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها يتوقف على تحقق جميع
اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال لضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وفيه نظر
ان اراد الحكم جزئيا وهو ان الوجود زائد في بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا وهو ان الوجود زائد في جميع
الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو ان الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات فيجوز ان يكون نفسا في البعض
ونفسا في البعض وجزءا في البعض فلا يلزم شيء مما ذكره لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية احيب
بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في
الجميع وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك فان قيل لا نسلم وجوب الاشتراك فيها وانما يلزم ذلك ان لو كان
من المفهومات المتواطية وهو ممنوع لانه مشكك احيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع وهو عين
المطلوب الوجه الثاني ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية اي نتعقل الماهية ولا نتعقل وجودها
الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس الماهيات ولا داخلا فيها والا لامتنع الانفكاك في تعقلها عن تعقله فان
قيل تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها في الذهن احيب بان

٥

تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها في الذهن غير
وجودها في الذهن بالاعتبار لانا نعقل غير المتعقل الى انا نعقله بالذات نعقل بعض الصور فان قيل لا نسلم انا نعقل
الماهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل الماهية في الذهن تمثل وجودها فيه احيب بانه لو كان تمثل الماهية
مستلزما لتمثل وجودها لاستحال الشك في ان الماهية موجودة عند تمثلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء
بمقومه عند تمثله في الذهن وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني
فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لا نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود فلا يتم الدليل الذي ذكرتم
على كونه زائدا فيها احيب بانه على تقدير الاشتراك لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا كما ذكرنا
الوجه الثالث ان الامكان متحقق لان بعض الموجودات مركب وكل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر
الى الغير ممكن فيلزم من تحقق الامكان كون الوجود زائدا لانه لو كان نفس الماهيات او داخلا فيها لم يكن نسبة
الماهية اليه والى سلبه على السوية فلا يكون الماهية ممكنة فلا يتحقق الامكان الوجه الرابع لو لم يكن الوجود
زائدا لكان نفسا او جزءا والاول باطل والا لم يكن لحمل الوجود على الماهية فائدة والتالي باطل لانا نقول الجوهر موجود
والعرض موجود والماهية موجودة ونستفيد منه فائدة معقولة لم تكن حاصلة قبل الحمل واما الملازمة فلانه
لو كان نفسا لكان قولنا الجوهر موجود بمنزلة قولنا الجوهر جوهر او الموجود موجود ولا شك في عدم فائدة مثل هذا
الحمل والثاني ايضا باطل لانه لو كان جزءا لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال لضرورة عدم توقف حمل الذاتي
على الاستدلال واما التالي فباطل فانا قد نحتاج في كثير من الماهيات الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها الوجه
الخامس لو لم يكن الوجود زائدا للزم التناقض عند سلبه عن الماهية او تركب الواجب والتالي باطل بقسميه ضرورة
انتفاء التناقض وانتفاء تركب واجب الوجود اما الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الماهية ليست بموجودة
بمثابة قولنا الماهية ليست بماهية او الموجود ليس بموجود وهو تناقض ولو كان داخلا وهو مشترك بين الواجب
والممكن فيلزم تركب الواجب **قال** وقيامه بالماهية من حيث هي فلا زيادة في التصور **اقول** هذا جواب
عن دخل مقدر توجيهه لو كان الوجود زائدا لكان الماهية غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم وهو
محال توجيه الجواب ان يقال الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود او العدم
لا يقال الماهية من حيث هي هي اما ان يكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم الا تقوم
الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه وهو محال لانا نقول
الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي ليس نفس احدهما ولا امرا
داخلا في مفهومها لا على معنى ان مفهوم الماهية منفك عن احدهما فانه يمتنع انفكاك احدهما عن الماهية فلا يلزم
الواسطة واذا كان الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع
قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل لا ان اتصاف الماهية به امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل
والمقبول كالبياض والجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل فقط فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل **قال** وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والا بطلت الحقيقية
اقول لما فرغ من كون الوجود زائدا شرع في بيان انقسامه الى الذهني والخارجي فالخارجي ظاهر والوجود الذهني

فذهب قوم الى انكاره والمحققون اثبتوه واحتج المصنف عليه بانه لو لم يكن للماهية وجود في الذهن لبطلت القضية الحقيقية
وهي التي حكم فيها على ما صدق عليه الموضوع بالفعل اعم من ان يكون موجودا في الخارج اولا والتالي باطل اما الملازمة فلانه
لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية المستدعية لوجود الموضوع مثل كل عنقاء طائر يكون موجودا في
الخارج باطلة ضرورة عدم شرط صحتها وهو وجود الموضوع اذ ليس في الخارج لانه ليس بموجود فيه ولا في الذهن اذ الفرض
ان الوجود الذهني غير ثابت فيكون القضايا الحقيقية باطلة واما بيان بطلان التالي فلان القضية الحقيقية التي
الذي ذكرناها هي المعتبرة الصادقة عند المحققين لا الخارجية التي اشترط فيها وجود الموضوع في الخارج فانها باطلة وقد
حقق المصنف بما ذكرناه نقدا للتنزيل قال والموجود في الذهن انما هي الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اقول
هذا جواب عن شبهة من انكر الوجود الذهني وتقرير شبهتهم انه لو كان للماهيات وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن
متصفا بصفات متضادة وبما انتفى عنه والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لو حصلت الحرارة والبرودة
والاستدارة والاستقامة وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا ومستقيما مستديرا لان وجود هذه الاشياء
في المحل يوجب اتصاف المحل بها تقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول
صورها واشباحها فيه فلا يوجب وما الموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا نفسها فلا يجب اتصاف
المحل بها فان الصور والاشباح لا تساوي ما لها الصور والاشباح في اللوازم بل تخالفه في كثير من اللوازم قال وليس الوجود
معنى به تحصل العين بل الحصول العيني اقول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى يقوم بالماهية في الاعيان وبه تحصل
الماهية في العين وهو باطل لانه لو قام بها في الاعيان لكان قيامه بها مستدعيا لحصولها في الاعيان فيلزم ان يكون
موجودة قبل قيام الوجود بها وهو محال بل وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا امر به تحصل الماهية
في الاعيان قال ولا تزايد فيه ولا اشتداد اقول الوجود غير قابل للزيادة والنقصان لانه ان قبل الزيادة
فزيادته اما وجود او غيره فان كان الاول فاما ان يكون عين الوجود الاول فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال او
غيره فلا بد ان يكون الوجود الاول منشعبا والملزوم انتفاء الماهية وهو محال او لا فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين
وهو محال وان كان الثاني فلم يكن الزيادة فيه هذا خلف وان قبل النقصان فنقول ان كان موجودا هو عين الباقي لزم
ان يكون الشيء موجودا معدوما في حالة واحدة وهو محال او غير الباقي فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين
وهو محال وان كان غير وجود فما نقص الوجود هذا خلف والوجود لا يقبل الاشتداد والضعف لان معنى الاشتداد
ان يكون الحال في الغير القار في المحل الثابت تتبدل نوعيته في الآنات بحيث ما يوجد في كل آن يكون متوسطا بين ما يوجد
في آنين محيطين بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى
غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى الا انه من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل
لا الحال المتجدد المتصرم ومثل هذا الحال لا يكون الا عرضا لان المحل متقوم ثابت بدونه واما الوجود فلما لم يكن محله
متقوما بدونه لم يتصور الاشتداد والضعف فيه ومن هذا علم ان الجوهر ايضا لا يقبل الاشتداد والضعف
قال وهو خير محض اقول اي الوجود خير محض فانا اذا بحثنا عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الخير
وتأملنا في موارد استعماله لانهم يخصونها [illegible] تلك الماهية بالذات عما نسب اليها بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود
والشر بالذات هو العدم بيان ذلك ان الشر يطلق على امر عدمي من حيث هو غير مؤثر كفقد الكمال لشيء من شأنه ان يكون
كالعمى للعين والجهل والموت ويطلق على امر وجودي من حيث هو غير مؤثر كوجود ما يمنع الشيء المتوجه الى كماله عن الوصول اليه

مثل البرد المفسد للثمار والسحاب المانع [illegible] عن فعله وكالافعال القبيحة مثل القتل والزنا وكالاخلاق الرذيلة
مثل الحسد والبخل وكالآلام والغموم واذا تأملنا في ذلك لخصناها وجدنا البرد في نفسه كيفية ليست بشر بل هو
كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا مطلقا بل من حيث انها انسدت مزاجها فالشر بالذات هو فقدان
الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا القتل ليس بشر
من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا
للقطع بل من حيث انه ازال الحياة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي وبالتبعية الوجود به خيرات وايضا الزنا
ليس بشر من حيث انه امر صادر عن قوة الشهوة بل هو من تلك الحيثية كمال لتلك القوة انما يكون شرا بالقياس
الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانية فالشر بالذات هو فقدان نظام
تلك الاشياء كمالا له وانما اطلق على السبب المؤدي اليه بالعرض وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديه وكذلك الآلام
فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لتلك الامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي
شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال العضو من شأنه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته
عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر وان الموجودات ليست من حيث هي
موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء التي تعدمها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام
فثبت ان الوجود خير والعدم شر وهذه ليست بقاعدية كما ظن بعض بل هي امور يشعر بها ايراد المثال لايضاح
ما ربما اشتبه على بعض لا لتصحيحها قال ولا ضد له ولا مثل لتحقق مخالفته المعقولات وانتفائها اقول
الضد يقال عند الجمهور على موجود في الخارج مساو في القوة لموجود آخر ممانع له فالوجود لا ضد له من هذا الوجه اذ لا يصدق
عليه انه موجود في الخارج لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي ويقال عند الخاص على موجود مشارك لموجود آخر في الموضوع
معاقب له اي اذا قام احدهما بالموضوع لم يقم الآخر به والوجود لا ضد له من هذا الوجه اذ لا يتعلق بالموضوع لان محله
لا يتقوم بدونه ولان الوجود يعرض لجميع الاشياء المعقولة اما الموجودات الخارجية فيعرضها الوجود الخارجي
واما غيرها فيعرضها الوجود العقلي وما له ضد لا يكون كذلك اذ الضد لا يعرض للضد الآخر فالوجود لا ضد له والوجود
لا مثل له لان المثل يقال للذات المشاركة غيره في تمام الحقيقة ويكون المعقول منهما شيئا واحدا بحيث اذا سبق احدهما
الى الذهن وحصل منه في العقل اثر فلو لحقه الآخر لم يحصل في العقل منه غير الاثر الحاصل من الاول والوجود ليس بذات
فلا مثل له فانا قلنا ان الوجود ليس بذات لان الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود لا يتصف باحدهما فان
قيل الوجود قد يعرض له الوجود في العقل فيكون ذاتا اجيب بان الوجود اذا اعتبر من حيث انه عرض له الوجود
يكون بهذا الاعتبار نوعا من الموجود لا الوجود فيعتبر بانه وجود لا يكون ذاتا ولما كان الوجود مغايرا لسائر المعقولات
في المفهوم والنسبة بين الغيرين منحصرة في التماثل والتي [illegible] لما ذكرنا تحققت المنافاة بين الشيء والمعقولات
والوجود ليس ينافي المعقولات لان المنافي للشيء لا يعرض له والوجود يعرض لجميع المعقولات فلا ينافي شيئا منها
فان قيل العدم امر معقول ينافي الوجود فلا يصح قولكم الوجود لا ينافي شيئا من المعقولات اجيب بان
العدم من حيث هو معقول يعرض له الوجود فلا يكون بهذا الاعتبار منافيا له فان اعتبر ذكونه منافيا بغير اعتبار
كونه معقولا قال ويساوق الشيئية فلا تحقق بدونهما والمنازع مكابر مقتضى عقله اقول اعلم ان من
قال بان الوجود عين الماهية لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة

عن الوجود والا لزم اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم معا واما من قال بان الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا
فزعم بعضهم ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود وهذا معنى قولهم المعدوم شيء ومنهم من منع ذلك
والاول مذهب المعتزلة والثاني مذهب سائر المتكلمين والحكماء فاتفقوا على ان المنفي ليس بشيء وهذا التعبير وعنوا
بالمنفي الماهيات الممتنعة الوجود في الخارج فمحل النزاع الماهيات المعدومة الممكنة الوجود اذا عرفت ذلك
فاعلم ان قوله ويساوق الشيئية اي الوجود يساوق الشيئية ويلازمها على معنى ان كل ما هو موجود فهو شيء وكل ما ليس
بموجود فهو ليس بشيء فالمعدوم في الخارج سواء كان ممكنا او ممتنعا ليس بشيء ومن نازع في هذا فقد كابر مقتضى عقله فان
العقل قاض بان المعدوم لا تقرر له في الخارج فلا يكون شيئا قال وكيف تتحقق بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء
الاتصاف فيه واتصاف الموجود مع عدم تعقل الزائد اقول القائلون بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة ونفي الصفة
المؤثرة وقد ثبت ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان بل هو امر اعتباري لانه لو ثبت في الاعيان لكان متصفا
بالثبوت فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف قال كيف
تحقق الشيئية بدون الوجود اي كيف يتحقق ان المعدوم شيء مع اثبات القدرة وانتفاء اتصاف الشيء بالصفة في الاعيان
لان المنافاة بينهما متحققة وذلك لانه على تقدير تحقق الشيئية بدون الوجود وانتفاء القدرة لانه لو ثبت فتاثيرها في الذات
او في الوجود او في اتصاف الذات بالوجود والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية
عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدورة واما الثالث فلان الاتصاف منتف
في الخارج فلا تاثير للقدرة فيه واذا بطلت الاقسام باسرها انتفى القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود ينافي
اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف فهذا الثاني ثابت فانتفى الاول قوله واتصاف الموجود مع عدم تعقل الزائد اي كيف يتحقق
الشيئية بدون الوجود مع اتصاف الموجود اي مع ثبوت ماهيته مع عدم تعقل امر زائد على الكون في الاعيان وهذا برهان اخر
دال على عدم تحقق الشيئية بدون الوجود تقريره ان القول بتحقق الشيئية بدون الوجود مع اتصاف الموجود مع عدم تعقل
الزائد مما لا يجتمع لان الثاني ثابت فانتفى الاول اما انتفاء الاجتماع فلانه لو تحقق الشيئية بدون الوجود لثبت في العدم اشخاص
غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم وحال الثبوت سوى الوجود والعدم لا نعقل امرا زائدا على الكون في الاعيان
فلو كان للاشخاص الغير المتناهية ثبوت لكان لها كون فيكون لها وجود اذ الكون هو الوجود فيلزم وجود اشخاص غير متناهية
فلا يكون الموجود منحصرا اي متناهيا ضرورة عدم تناهيها واما بيان ثبوت الثاني فلانا لا نعقل الزائد على الكون في الاعيان
ضرورة اتصاف الموجود ثابت عندهم قال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات والامكان اعتباري يعرض
لما نعقل على انتفائه اقول لما فرغ عن اقامة الحجة على ابطال مذهبهم شرع في ابطال حججهم على ان المعدوم شيء اي ثابت متقرر
اما الحجة الاولى فتقريرها ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فلثبوتها من وجوه الاول
ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز الثاني ان المقدور متميز والمراد متميز الثالث ان المعدوم مقدور والمقدور متميز
واما الكبرى فلان التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف فقد اجاب المصنف
بمنع الكبرى بان قال لا نسلم ان كل متميز ثابت في الاعيان فان التميز لا يقتضي الثبوت عينا والا لزم محالات لان المعدوم
الممتنع لذاته كشريك الباري واجتماع الضدين غير ثابت بتميز بعضها عن البعض فلو اقتضى التميز الثبوت عينا
لزم ثبوت هذه المعدومات الممتنعة وهي غير ثابتة في الاعيان بالاتفاق ولانا نتخيل الامور التي تركيبها متميزة فلو اقتضى
التميز الثبوت عينا لزم ثبوتها في الاعيان وهو محال عندهم وكذلك الوجود متميز عن غيره فلو اقتضى التميز الثبوت

عينا لزم ثبوته في الاعيان وهو محال الحجة الثانية ان المعدوم ممكن والامكان ليس نفيا محضا والا لا فرق بين قولنا لا
امكان وامكان له فيكون الامكان ثابتا وليس هو ثابتا بذاته لانه اضافي والاضافي يستدعي محلا يقوم به فلا بد
ان يكون عرضا فلا بد له من محل ثابت لاستحالة قيام الصفة الثابتة بالمنفي ولا يجوز ان يكون محله غير المعدوم
الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون المعدوم الممكن ثابتا اجاب المصنف بان الامكان امر اعتباري
لانه لو كان خارجيا لزم التسلسل والامكان يعرض لما تعقلونه في انفسهم من المركبات الخيالية فلا يستدعي
ثبوت محله قال وهو يرادف الثبوت والعدم المنفي فلا واسطة اقول لما فرغ من نفي الشيئية عن
الوجود شرع في نفي الحال وقد اثبتها ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وحدوها بانها
صفة قائمة بموجود ليست هي بموجودة ولا معدومة فيكون الثابت عندهم اعم من الموجود والمعدوم من المنفي وهو
باطل بالضرورة لان العقل يقضي بنفي الواسطة بين الموجود والعدم والوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فلا
واسطة بين الثبوت والنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم قال والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهنا
ويجوز قيام العرض بالعرض اقول لما ابطل الحال شرع في ابطال حجج مثبتيها الاولى ان الوجود صفة قائمة بالموجود
ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيمتاز عنه بخصوصية فيلزم التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بنقيضه اجاب
الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا اما ان يكون موجودا او معدوما لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف
به وبنقيضه اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض ولئن سلمنا ان الوجود يقبل هذه القسمة نختار ان الوجود
موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا الحجة الثانية ان السواد يشارك البياض في
اللونية ويخالفه في فصله المختص به فاذا وجد كل من الجنس والفصل فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا لامتنع ان
يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض وان عدما او احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم وهو محال
فيكون كل منهما ليس بموجود ولا معدوم وهما وصفان قائمان بالسواد الموجود فيكونان حالين اجاب عنه بان كل
واحد منهما كلي والكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه القسمة بحسب الخارج اذ لا يقبلها وبحسب الذهن يكون موجودا
في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا وايضا على تقدير ان يكون كل واحد منهما موجودا واحدهما
قائما بالاخر لا يلزم منه محال اذ يجوز قيام العرض بالعرض قال وينتقض بالحال نفسها اقول اي ينتقض مثبتوا
الحال حججهم الدالة على ثبوت الحال بالحال نفسها اي لو كانت حججهم صحيحة لزم ان يكون للحال حال اخرى ويلزم التسلسل
وذلك لان ملخص حججهم يرجع الى قولهم انا وجدنا حقائق مشتركة في بعض ذاتياتها ومختلفة في البعض الاخر فما به
الاشتراك غير ما به الاختصاص ضرورة وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فيكونان وصفين لحقائق الموجودين فيلزم الحال
وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومختصة بما به الامتياز
فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فهما وصفان للحال فيكون للحال حال اخرى ويتسلسل
لا يقال انما يلزم ان يكون كل منهما حالا ان لو كان قائما بموجود وليس كذلك لان كلا منهما قائم بالحال والحال ليس بموجود
لانا نقول الحال صفة قائمة بموجود وما به الاشتراك والاختصاص ايضا قائمان بذلك الموجود فيكونان حالين قال
والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اقول القائلون بالحال اعتذروا عن النقض من
وجهين الاول انا لا نسلم اشتراك الاحوال في الحالية وتباينها بخصوصياتها وانما يلزم ذلك ان لو جاز وصف الاحوال
بالتماثل والاختلاف وهو ممنوع بل ذلك عندنا من خواص الموجود الثاني انا نلتزم التسلسل وهو ان يكون للحال

خالاخرى الى غير النهاية ونقول لم قلتم ان التسلسل هنا التسلسل الباطل واما وجه بطلان الاعتذار الاول فبان نقول كل امرين
يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او يكون المتصور من احدهما منافيا للمتصور من الاخر
والاول هما المثلان والاخران هما اللذان لا والعلم بذلك ضروري واذا كان كذلك فلو ثبتت الاحوال فان كان المتصور من احدهما
هو المتصور من الاخر كانا مثلين والا لمختلفين واذا كان كذلك كانت الاحوال مشتركة في الحالية ومتباينة بالخصوصية
فيلزم المحال الذي ذكره واما وجه بطلان الثاني وهو الزام التسلسل فبان نقول لو كان التسلسل جائزا لما انتظم دليل
على اثبات الصانع القديم لانتقاض هذا الدليل لولا ابطال التسلسل **قال** فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات
الغير المتناهية في العدم واستناد تاثير المؤثر وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود
ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وامكان وصفه بالجسمية وتوقع الشك في اثبات
الصانع بعد انتفائه بالقدرة والعلم والحيوة **اقول** لما ابطل القول بان المعدوم شيء والقول بالحال اشار الى
ما هو من تفاريع القولين انها ايضا باطلة وقد ذكر اولا فروعا للقول بان المعدوم شيء منها تحقق الذوات الغير المتناهية
فقال ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القسم البلخي وابو عبد الله البصري وابو
اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار ان للمعدوم وماهيات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان ثابتة وثبوت الثابت
من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه وان تلك الذوات متباينة باشخاصها ومنها ان تاثير الفاعل ليس
في جعل الذوات ذوات بل في جعل الذوات موجودة فان الباري تعالى لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد
سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة وانما يقدر الباري على اخراج تلك الذوات من العدم الى الوجود
بان يخلق صفة الوجود في تلك الماهيات المعدومة ومنها ان تلك الذوات متشاركة في كونها ذواتا ولا تباين بينها الا
بالصفات والهيئات وبقوله وتباينها اي واختلاف تباين الذوات ومنها اختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها
في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية وذهب الجمهور الى ان تلك الذوات في العدم متصفة بصفات الاجناس بمعنى ان
ذات الجوهر موصوفة بالجوهرية وذات السواد موصوفة بالسوادية وغير ذلك وزعم ابن عياش ان تلك الذوات المعدومة
عارية عن جميع الصفات وان الصفات انما تحصل لها حالة الوجود واحتج عليه بان الذوات لما كانت متساوية
في الذاتية وجب ان يصح على كل واحدة منها ما يصح على الاخرى فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة فاختصاصها بتلك
الصفة المعينة ان كان لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وان كان لامر فذلك المرجح ان كان موصوفا بتلك الصفات عاد الكلام
فيه وان كان صفة لها عاد الكلام فيه وان لم يكن موصوفا بها ولا صفة لها فان كان موجبا كان نسبته الى الكل
على السوية وان كان مختارا كانت الصفة متجددة لان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون كذلك فالذوات في العدم خالية
عن الصفات ثم ترد عليها الصفات اما حالة العدم او حالة الوجود والاول يوجب ان تكون الذوات المعدومة ترد
عليها الصفات المتزايلة والثاني يوجب ان تكون الصفة انما تحصل لها حالة الوجود وكلاهما محال اما الاول فلانهم
عن ذلك واما الثاني فلكونه خلاف المقدر واحتج الاخرون بانه لو لم تكن الذوات موصوفة
بالصفات حالة العدم ثم وقع الامتياز بينها في تلك الحالة لكان ضرورة مساواتها في الذاتية فيلزم ان تكون الذوات
واحدة وليس كذلك والجواب انا لا نسلم انها لو لم تكن موصوفة بصفات الاجناس كانت متميزة لجواز ان تتميز بعضها عن
البعض باعراض غير صفات الاجناس كما تتميز افراد النوع بعضها عن البعض على ان اصحاب التحيز عدوا ان صفات الجوهر
اما ان تكون عائدة الى الجملة اي الى مجموع الجواهر التي تركب الجسم منها وهي الحيية وكلها مشروطة بها كالعالمية والمريدية والقادرية

وغيرها واما الى الافراد فاثبتوا لها صفات اربع احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية
الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية
بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة التي يسمونها بالكاينية المعللة بالمعنى الذي هو بالجوهر وهو الذي
يسمونه كونا واما الاعراض فلا صفات للعائد الى الجملة غير معقولة واما العائدة الى الافراد فمثبتة الاولى الصفة
الحاصلة حالتي العدم والوجود وهي صفة الجنس كالسوادية والبياضية ويسمونها صفات الانفس والثانية الصفة
الصادرة عن صفات الاجناس بشرط الوجود وهي الحلول في المحل اجابوا عن قول من يقول عليهم لو كانت الاعراض ثابتة
في العدم لما كانت له في المحل بان العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود والثالثة صفة الوجود
وهي التي بالفاعل والفاعل لا يعطي السواد حقيقته وانما يعطي له صفة الوجود ثم اختلفوا فزعم ابو علي الجبائي وابنه
وابو الحسين الخياط وابو القسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان الجوهرية مغايرة للتحيز وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب
الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق ابن عياش ان الجوهرية والتحيز صفة واحدة ليس بغيرين
ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية حالة العدم فهي ايضا
موصوفة بالتحيز حالة العدم لان الجوهرية والتحيز لما كانا صفة واحدة لزم من اتصاف الذات باحدهما اتصافها بالاخرى
ثم اختلفا بعد ذلك فذهب الشحام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وموصوف بالمعاني حتى التزم رجلا معدوما
على فرس معدوم على هامته قلنسوة معدومة وبيده سيف معدوم وذهب ابو عبد الله الى ان الجوهر متحيز في العدم لكنه غير حاصل في الحيز بل شرط
كون المتحيز حاصلا في الحيز وموصوفا بالمعاني هو الوجود واما ابن عياش فمنع اتصاف الذات بالجوهرية حالة
العدم وقال لما كانت الجوهرية عين التحيز والتحيز حال العدم محال الا لكانت الذات حاصلة حال العدم في الحيز لامتناع
التحيز بدون الحصول في الحيز امتنع اتصافها بالجوهرية فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس كالجوهرية
وغيرها ومنها اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما فذهب كلهم الا ابا عبد الله الى ان المعدوم ليس له
بكونه معدوما صفة لان المعدومية لو كانت صفة زائدة لكانت مفتقرة الى الذات التي هي غيرها والمفتقر الى الغير
ممكن وكل ممكن فلا بد له من علة وعلته لو كانت تلك الذات لكانت المعدومية بدوامها فوجب ان لا يدخل الوجود
وان كانت غيرها فذلك الغير ان كان مختارا كانت المعدومية حادثة لان فعل المختار حادث فيلزم ان لا تكون الذات
معدومة ثم صارت معدومة وهو محال وان كان موجبا فان كان واجبا لزم من دوامه دوام المعدومية وان كان
ممكنا فافتقر الى موجب آخر والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال ومنها اختلافهم في امكان وصف
الجوهر المعدوم بالجسمية واتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حالة العدم الا ابا الحسين الخياط
فانه قال به ومن الفروع انهم اتفقوا على ان بعد العلم بان للعالم صانعا متصفا بالقدرة والعلم والحيوة والحكمة وارسال
الرسل يمكننا الشك في وجوده الى ان يعرف ذلك بدلالة منفصلة **قال** وتسمية الحال الى المعلل وغيره وتعليل
الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره **اقول** لما فرغ من تفاريع القول بان المعدوم شيء ذكر فروعا للحال
فقوله وتسمية عطف على الامور المذكورة من تفاريع القول بان المعدوم شيء الفرع الاول تسمية الحال الى المعلل وغيره
فقالوا الحال ينقسم الى قسمين احدهما ما يكون ثبوته للشيء معللا بمعنى موجود قائم بذلك الشيء كالعالمية فانها معللة بالعلم
الذي هو معنى موجود قائم بذات العالم وكذا القادرية وغيرها من الاحوال المعللة وثانيهما غير معلل ثبوتها للشيء بمعنى
موجود قائم بذلك الشيء كسوادية السواد فانها ليست لاجل معنى قائم بذات السواد الفرع الثالث ان الذوات كلها

متساوية في الذاتية ومختلفة بالاحوال فان علة اختلافها احوال تضاف اليها **قال** ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التناقض بل يعقلان معا وقد يؤخذ مقيدا فيقابله مثله ويفتقر الى الموضوع كالملكة ويؤخذ شخصيا ونوعيا وجنسيا **اقول** اعلم ان الوجود قد يؤخذ تارة من حيث هو غير مقيد بماهية من الماهيات مثل وجود الانسان ولكن فيكون وجودا مطلقا وهو مفهوم الوجود من غير التفات الى ماهية من الماهيات فيقابله عدم مثله اى يقابل الوجود المطلق عدم مطلق وهو سلب الوجود المطلق من غير التقييد بماهية من الماهيات وقد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق يقابله ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلبه لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه اجتماع العارض مع المعروض و الوجود المطلق والعدم المطلق يعقلان معا وقد يؤخذ الوجود من حيث هو مقيد وخاص وهو الوجود المخصص باضافته الى ماهية من الماهيات كوجود زيد ووجود الانسان فيقابل الوجود المقيد عدم مثله اى مقيد بما قيد به الوجود كعدم زيد وعدم الانسان فان العدم المقيد يفتقر الى موضوع يتقيد به كما ان ملكته اعني الوجود المقيد يفتقر الى موضوع يتقيد به وقد يؤخذ الموضوع شخصيا كما قلنا وجود زيد وعدم زيد وقد يؤخذ نوعيا مثل وجود الانسان وعدمه وقد يؤخذ جنسيا مثل وجود الحيوان وعدمه **قال** ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له **اقول** الوجود لا جنس له اذ لا مفهوم اعم منه فلا يكون له جنس لان الجنس الذي هو عين مفهوم اعم منه هذا خلف بل هو بسيط لا يكون له جزء اصلا لان الاجزاء ان كانت موجودة لزم تقدم الوجود على نفسه او كون ما فرض جزءا له ليس بجزء وذلك لان الموجود الذي هو جزء هو شيء له الوجود فاعتبار الوجود معه اما بالجزئية او بالعروض فان كان الاول يلزم ان يكون للوجود جزء جزء فيلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين وان كان الثاني يلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت معدومة فيلزم ان يكون الشيء متقوما بنقيضه ان كان اعتبار القدم مع المعدوم بالجزئية او متقوما بما اتصف بنقيضه ان اعتبر القدم مع المعدوم بالعروض واذا كان بسيطا لزم ان لا يكون له فصل **قال** ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها فليس جزءا من غيره مطلقا **اقول** الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات اعني الماهيات التي يعرض لها الوجود فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فهو مقول على عوارض الموضوعات اعني افراده العارضة للماهيات بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كل ما يقع على افراده لا على السواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم الحامل له في محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات يشتمل هذه الاختلافات الثلاثة فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف والمراد بالشدة والضعف هنا غير الاشتداد والضعف الذي ذكرنا لان الوجود لا شدة فيه فلو كان الوجود مقولا بالتشكيك على عوارض الموضوعات التي هي وجودات الماهيات فاذا كان مقولا بالتشكيك لا يكون

جزءا لشيء مطلقا اما بالنسبة الى الماهيات فلما ذكرنا انه زائد عليها واما بالنسبة الى وجودات الماهيات التي هي جزئياته فلان المقول بالتشكيك لا يكون داخلا في ماهية افراده والواقع هو عليها بالتشكيك لما ستعرف ان الماهية واجزاءها لا تختلف وقوعها على الجزئيات بل يقع عليها بالتواطؤ **قال** والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات **اقول** المعقولات الثانية هي العوارض التي تعرض المعقولات الاولى في الذهن ولم توجد في الخارج صورة تطابقها ولما وقعت في الدرجة الثانية من التعقل سميت معقولات ثانية والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة الوجود كما ان الانسان وغيره من الحيوانات بالطبيعة لغيرها الذي هو معروضها في العقل وليس للشيئية المطلقة وجود وما لم يعتبر خصوصية تعرض لها فلا شيء مطلقا ثابت بل الشيئية تعرض لخصوصيات الماهيات في العقل ولو كان الشيء موجودا في الخارج لكان مشاركا لغيره في الشيئية وفي التحقق خصوصية فيكون له شيء ويلزم التسلسل **قال** وقد تتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام **اقول** لا خلاف في ان الوجودات متمايزة واما العدمات فقد اختلفوا فيها فذهب قوم الى انها غير متمايزة لانها لو كانت متمايزة لكانت ثابتة والتالي باطل والجواب انه ان اريد بكونها ثابتة على تقدير انها متمايزة ثبوتها في الخارج فالملازمة ممنوعة اذ التمييز لا يستدعي الثبوت الخارجي وان اريد ثبوتها في الذهن فالملازمة مسلمة ونفي التالي ممنوع اذ العدم له ثبوت في الذهن واحتج المصنف على ان الاعدام متمايزة بثلثة وجوه الاول ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة ولا يستند الى غيره ولا غيره اليه فلو لم يكن عدم المعلول متميزا عن عدم غيره ولا عدم العلة ايضا لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط لامتناع الجمع بينهما ضرورة امتناع وجود المشروط بدون وجود الشرط وعدم غير الشرط لا ينافيه فيكون العدم الذي هو مناف غير العدم الذي لا يكون منافيا فيكون احد العدمين متميزا عن الآخر الثالث ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصححه فيكون عدم الضد متميزا عن عدم غير الضد **قال** ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين **اقول** العدم قد يعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود فيعرض للماهية وقد يعتبر تارة باعتبار انه مفهوم من المفهومات ولا يعتبر انه سلب الوجود وبهذا الاعتبار يكون معقولا له تحقق في الذهن كما ان له تحققا في الذهن يمكن للعقل ان يفرضه معدوما فانه يمكن العقل الحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات فاذا اعتبر العقل العدم من حيث انه معقول متحقق في الذهن كان له ان يفرضه معدوما فيكون العدم عارضا لنفسه والعدم العارض مقابل للعدم المعروض من حيث انه رفع له ونوع له من حيث انه عدم مقيد وهو عدم العدم والعدم المعروض غير مقيد بانه عدم نفسه او عدم غيره فيصدق النوعية والتقابل على العدم العارض باعتبارين **قال** وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني وبالعكس لمي **اقول** لما بين ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة استشعر ان يقال لما كان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع الآخر برفعه وكل واحد منهما كالآخر في ان رفع كل منهما يستلزم رفع الآخر فاستناد عدم المعلول الى عدم العلة ليس اولى من عكسه فاورد ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا وهو ان عدم المعلول وان كان مستلزما لعدم العلة في الخارج لكنه ليس علة لعدم العلة في الخارج فانه اذا رفع العلة كحركة اليد كان بالمفتاح رفع المعلول كحركة المفتاح وليس اذا رفع المعلول كحركة المفتاح يرتفع العلة كحركة اليد وان كان مستلزما للآخر بل المعلول انما رفع لان العلة رفعت فيكون رفع العلة علة لرفع المعلول لا بالعكس نعم جاز ان يكون عدم المعلول في الذهن علة لعدم العلة فيه على انه برهان اني بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيكون العلم بعدم المعلول

علة للعلم بعدم العلة فعليته باعتبار التعقل لا باعتبار الوجود في الخارج ولهذا سمي برهانا انيا لانه يفيد ثبوت
العلة وانيتها ولا يعطي السببية واللمية في نفس الامر والاول يسمى برهانا لميا لانه يعطي السببية اللمية في نفس الامر

قال والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا تتعاكس عدما اقول اي اذا كان بين الاشياء عموم وخصوص مطلق في الوجود كالانسان والحيوان المرتبين في العموم والخصوص وجودا فان الانسان اذا وجد وجد الحيوان من غير عكس كان العموم والخصوص بينهما كذلك في العدم اي اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس لانه اذا عدم الحيوان عدم الانسان من غير عكس والحاصل ان كل شيئين يكون بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلق على العكس اي يكون نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم مطلقا

قال وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنا حقيقية اقول كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير او لا والاول هو المفتقر والثاني هو الغني والمفتقر هو الممكن سواء كان وجودا او عدما والغني ان كان هو الوجود فهو الواجب والا فهو الممتنع وهذه القسمة حقيقية اي يكون القسمان فيها لا يجتمعان ولا يرتفعان اذ كل وجود لا بد وان يصدق عليه احدهما ويمتنع ان يصدق عليه معا وكذا كل عدم ولا واسطة بينهما

قال واذا حمل الوجود او جعل رابطة ثبتت مواد ثلث في انفسها جهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان وكذا العدم اقول الوجود يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان موجود ويجعل تارة رابطة لحمل شيء آخر كقولنا الانسان يوجد كاتبا وعلى التقديرين يكون للمحمول نسبة الى الموضوع ولا بد لتلك النسبة في نفس الامر من كيفية تسمى تلك الكيفية اذا اعتبرت في نفسها مادة واذا اعتبرت في التعقل تسمى جهة وقد عرفنا ان المادة والجهة والمواد ثلث لان نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوت المحمول فتلك المادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن سلب المحمول فتلك المادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان وان كانت بحيث لا يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوته ولا عن سلبه فتلك الكيفية هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان واذا اعتبر العقل هذه الكيفيات تسمى جهات وهي دالة على وثاقة الرابطة بين المحمول والموضوع وضعفها وكذا العدم يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان معدوم ويجعل تارة رابطة لمحمول آخر كقولنا الانسان يعدم عنه الحجر وعلى التقدير يثبت مواد ثلثة في انفسها تسمى جهات باعتبار التعقل كقولنا الانسان يعدم عنه الحجر او الحيوان او الكتابة والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها

قال والبحث في تعريفها كالوجود اقول اي البحث في تعريف الوجوب والامتناع والامكان كالبحث في تعريف الوجود اي هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير انتقال الى الفكر والتعريف الذي ذكروه لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ فيه دور اذ عرفوا الوجوب باستحالة الانفكاك ثم عرفوا الاستحالة بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع

قال وقد تؤخذ ذاتية فتكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها وقد تؤخذ الاولى باعتبار الغير والقسمة مانعة الجمع بينها يمكن انقلابها ومانعة الخلو بين الثلثة في الممكنات اقول الوجوب والامتناع والامكان قد تؤخذ تارة ذاتية اي كل منها بحسب الذات وح يكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية اي لا يمكن الاجتماع بين اثنين منها في الصدق ولا في الكذب بل يكون احدها دائما صادقا على المفهوم ابدا واحد منها وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا فان كان فالاول والثاني فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا ثم لانه لا يخرج مفهوم من المفهومات عنها ولا يصدق اثنان منها على شيء واحد في زمان واحد الاول الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته ثم قيل هذه القسمة غير حاصرة اذ يجوز ان يكون قسم آخر وهو ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من

غير

غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم معا اجيب بان هذه القسمة للمفهوم بالنسبة الى الوجود الخارجي لا العقلي فمعنى المفهوم من حيث هو هو بالنسبة الى الوجود الخارجي اليه وح لا يتحقق قسم آخر وذلك لان المفهوم الذي فرض انه يجب له الوجود والعدم معا فهو بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يمتنع له الوجود في الخارج فيكون ممتنعا بذاته فلا يلزم قسم آخر فان قيل يلزم على ما ذكرتم من القسمة ان يكون الممكن هو الذي لا يجب له الوجود ولا يمتنع لذاته وح لا يلزم التساوي طرفي وجوده وعدمه لجواز ان يكون احد الطرفين راجحا على الآخر ولا ينتهي الى احد الوجوب والامتناع فيجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح وح لا يلزم ترجح احد المتساويين بلا مرجح اجيب بانه لا يجوز ان يكون احد الطرفين راجحا على الآخر لذاته لانه مع ذلك الرجحان اما ان يمكن طريان الطرف الآخر او لا يمكن فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرض انه غير منتهي الى حد الوجوب هذا خلف وان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان يكون طريانه بسبب او لا فان لم يكن بسبب لقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة فهذا اولى بالفساد من المتساوي لان وقوع المرجوح وهو ممتنع الوقوع لا لسبب فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه لا لسبب وان كان طريانه لسبب فلا بد وان يجب بذلك السبب اولا ثم يقع ووجوبه يتوقف على رجحانه على الطرف الآخر ورجحانه على الطرف الآخر يتوقف على انتفاء رجحان ذلك الطرف الآخر بجواز انتفاء رجحان ذلك الطرف الآخر فلا يكون راجحا بالذات هذا خلف ولئن سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته لم يحصل لا ينتهي الى الوجوب لكن ذلك الرجحان غير كاف في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو من ان يمتنع معه وقوع الطرف الآخر او لا فان امتنع يلزم الانقلاب وان لم يمتنع يتوقف الوقوع على عدم سبب الطرف الآخر فلا يكون كافيا فان قيل ان قول الحكماء ان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده يناقض مذهبهم ان وجود الواجب عين ذاته اذ الشيء لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه لا يقال ان وجود الواجب وجود مخصوص وهو الوجود المخصوص مقتضى المطلق وهو غيره لانا نقول المطلق ان كان وجود الواجب جزءه غير ذاته والا لم يكن مقتضيا لوجوده والجواب عنه ان الحكماء جعلوا الوجوب تارة صفة للوجود وتارة صفة للذات بالقياس الى الوجود فاذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة الوجود كان معناه ان الوجود لا يكون من غيره مستغنيا عما سواه فان اطلق الواجب على الله بهذا الاعتبار لم يقتض ان يكون له ذات مقتضية للوجود فلا يلزم التناقض بهذا الاعتبار واذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة للماهية يكون معناه ان ذاته يقتضي وجوده وبهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير لذاته ولا يلزم التناقض عليهم وذلك لان الوجود الذي هو عين ذاته هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون كل موجود ممكن واجبا لذاته وذلك لان الوجود المطلق عارض الوجود الخاص الذي يكون للممكن ووجوده الخاص يقتضي لذاته وجوده المطلق فيكون واجبا لذاته اجيب بان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق اقتضاء ذات الممكن الوجود الخاص فلا يكون الممكن واجبا لان ذاته لا يقتضي الوجود فان قيل يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته لانه وجود خاص يقتضي الوجود المطلق فيكون واجبا لذاته فيلزم ان يكون الواجب ايضا واجبا بذاته اجيب بانا لا نسلم ان الوجود الخاص للممكن يقتضي لذاته الوجود المطلق وانما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن مفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته واعلم انه لا يمكن الانقلاب بين الواجب والممتنع والممكن في الذات اي لان ما بالذات يمتنع ان يزول والا لم يكن الذات مقتضيا له فيمتنع ان يصير الواجب بالذات ممكنا بالذات وبالعكس وكذا يمتنع ان يصير الواجب الذات ممتنعا بالذات وبالعكس وكذا الممكن بالذات يمتنع ان يصير

ممتنعا بالذات وبالعكس وقد يوخذ الاولان اى الوجوب والامتناع بحسب الغير فيكون القسمة بينها على سبيل منع الجمع دون
الخلو وهذا معقول وذلك لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون واجبا بالغير وممتنعا بالغير معا لانه اذا وجب بغيره يكون
ذلك الغير بحقق فلا يكون ممتنعا بغيره لان الغير الذى يستند اليه الامتناع هو عدم الغير الذى يكون الوجوب به
فلا يكون العدم حاصلا على تقدير تحقق الغير الذى يجب به فلا يكون الامتناع بالغير حاصلا وكذا نقول اذا امتنع الغير
يكون ذلك الغير الذى يستند اليه الامتناع متحققا وهو عدم الامر الذى يستند اليه الوجوب فلا يحصل الامر الذى
يستند اليه الوجوب فلا يتحقق الوجوب بالغير فيمتنع الجمع بينهما فى معقول واحد واما جاز الخلو عنهما لان المعقول الواحد
يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فان الوجوب الذاتى والامتناع
الذاتى ينافيان الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكل من الواجب بالغير والممتنع بالغير يمكن انقلابه الى الاخر لان الواجب
بالغير قد يعرض عدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير واذا اعتبر الثلثة
اى الامكان الذاتى والامتناع بالغير والوجوب بالغير فى الممكنات يكون القسمة بينها على سبيل منع الخلو اذ يمتنع خلو
الممكن عن احد المفهومات الثلثة لا على سبيل منع الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتى وواحد لما تبين قال ويشترك
الوجوب والامتناع فى اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا فى المضاف اليه
اقول الوجوب والامتناع يشتركان فى اسم الضرورة اى الضرورة تطلق على كل منهما ويختلفان بالسلب والايجاب فان
الوجوب يقال لضرورة الايجاب والامتناع يقال لضرورة السلب فاسم الضرورة شامل لهما وكل واحد من الوجوب
والامتناع يصدق على الاخر اذا تقابلا فى المضاف اليه بان يكون المضاف اليه فى احدهما الوجود وفى الاخر مقابل الوجود
اى العدم فيصدق الوجوب بالمضاف الى الوجود على الامتناع المضاف الى العدم وبالعكس فيقال وجوب الوجود هو امتناع
العدم وبالعكس ويصدق الوجوب المضاف الى العدم على الامتناع المضاف الى الوجود وبالعكس فيقال وجوب العدم هو
امتناع الوجود وبالعكس واما اذا لم يتقابلا فى المضاف اليه فلا يصدق احدهما على الاخر اذ لا يقال وجوب الوجود امتناع
الوجود وبالعكس ولا يقال ايضا وجوب العدم امتناع العدم وبالعكس قال وقد يوخذ الامكان بمعنى سلب
الضرورة عن احد الطرفين فيعم الاخرين والخاص الاعم من الاول اقول الامكان قد يوخذ بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين
اعنى الطرف المخالف ويسمى الامكان العامى وانما نسب الى العامى لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى والامكان
بهذا المعنى يعم الضرورة الاخرى اى ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاصى وذلك لان الامكان العامى اذا اعتبر بالنسبة
الى سلب الضرورة عن جانب الوجود يشمل ضرورة الطرف الموافق اعنى ضرورة العدم والامكان الخاصى اذ يصدق على كل من
ضرورة العدم والامكان الخاص سلب الضرورة عن جانب الوجود واذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب العدم
يشمل ضرورة الوجود والامكان الخاص اذ يصدق على كل منهما سلب الضرورة عن جانب العدم والامكان الخاص انما نسب
الى الخاص لانه هو الذى اعتبره العرف الخاص اعنى عرف الحكماء والمراد من الثلثة بحسب هذا الامكان انما اعتبر
الحكماء هذا الامكان لانهم لما وجدوا الامكان يستعمل فى سلب الضرورة وكان المادة التى لا يكون احد جانبيها ضروريا احق
بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان قال وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط العدم
فى الحال والا اجتمع النقيضان اقول الامكان قد يعتبر بالنسبة الى الاستقبال وهو ان يكون الالتفات الى سلب الضرورة
عنه فى الوجود والعدم فى زمان الاستقبال ولا يلتفت الى حال الشىء فى الماضى او الحال اى فلا كان الشىء غير ضرورى
الوجود والعدم فى اى وقت فرض له فى الاستقبال يسمى ممكنا بالامكان الاستقبالى وانما اعتبر هذا من اعتبره لان ما نسب

الى الحال والماضى من الامور الممكنة اما موجود فيكون ضروريا بحسب الوجود واما معدوم فيكون ضروريا بحسب العدم
والباقى على صرافة الامكان انما نسب الى الاستقبال من الممكنات التى لا يعرف حالها من الوجود والعدم ولا يشترط فى امكان الوجود
فى الاستقبال العدم فى الحال ولا يلزم ان يشترط فى امكان العدم فى الاستقبال الوجود فى الحال لانه لو لم يشترط الوجود فى
الحال ايضا امكان العدم فى الاستقبال يلزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا اخرجه الوجود الى ضرورة الوجود واخرجه العدم الى ضرورة
العدم فجعل الوجود فى الحال شرطا فى الامكان فى الاستقبال دون العدم ترجيح بلا مرجح واذا اشترط الوجود فى الحال فى امكان
العدم فى الاستقبال مع انه يمكن الوجود فى الاستقبال يمكن العدم فيه يلزم ان يشترط الوجود والعدم فى الحال فى امكان الاستقبال
فيجتمع النقيضان قال والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم واستحالة التسلسل اقول الوجوب والامكان
والامتناع اعتبارية لانها نسب معقولة بين متصورين وجودين الخارجى لغيرها تحقق فى الاعيان الوجود وبعضها مشترك
بين الثلثة وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان المعدوم
الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت
هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققه فى الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق فيها وفيه نظر لان
صدق الشى على المعدوم لا يقتضى ان يكون معدوما فلا يلزم استحالة اتصاف المعدوم بما هو متحقق فى الخارج فلا يجوز
ان يكون لطبيعة واحدة بعض افرادها معدوما وبعضها موجودا فتصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة
فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة فان الانسان
كان بعض افراده موجودا وبعضها معدوما مع ان الانسان صادق على الجميع فالانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة
يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بما هو متحقق فى الخارج
ولا كون تلك الطبيعة معدومة الثانى لو كانت هذه الامور متحققة فى الاعيان لكانت مشاركة لغيرها فى الوجود
ومتميزة عنه بالخصوصيات فوجودها غيرها هيا تها فاتصافها بوجودها لا يخلو عن احد هذه الامور ويلزم
التسلسل وهو محال قال ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب اقول هذا دليل مختص بالوجوب تقريره
لو كان الوجوب ثبوتيا اى موجودا فى الاعيان لكان الواجب ممكنا والتالى باطل لامتناع انقلاب الماهيات بيان الملازمة ان الوجوب
اذا كان موجودا فى الاعيان يكون ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذى هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا
كان الوجوب ممكنا يكون الواجب ايضا ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان ما به الشى واجب ممكنا
يكون الواجب ممكنا لا يقال لا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة
والموصوف يجب ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التى هى الوجوب امكان الموصوف الذى هو
الواجب لانا نقول اذا كانت الصفة ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو
موصوف بتلك الصفة مفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب مفتقر الى
صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا
فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن هذا غير محال لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية
ممكنا ويكون لذاته واجبا لان امكان الشى من حيث انه متصف بصفة لا يقتضى امكان ذاته الشى لا يقال لو كان من هذه الحيثية
ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز الزوال وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة هو يلزم خلافه
لانا نقول لا نسلم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال انما يلزم ذلك لو لم يكن علة

الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله وهو ممنوع فان علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زواله فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات اجيب بان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كانت علة الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان قيل الوجوب نقيض اللاوجوب واللاوجوب عدمي لانه صادق على المعدوم فيلزم ان يكون الوجوب وجوديا قلنا لا نسلم ان اللاوجوب عدمي قوله لانه صادق على المعدوم قلنا صدقه على المعدوم لا يقتضي ان يكون عدميا لجواز ان يكون اعم من المعدوم فيصدق على المعدوم وعلى الموجود ولا يلزم ان يكون عدميا مطلقا لجواز ان يكون بعض افراده موجودا او بعضها معدوما ومن ههنا [illegible] لا نسلم ان نقيض العدمي يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون كل منهما عدميا فان اللاممكن بالامكان الخاص لصدقه على الممتنع عدمي والممكن الخاص ايضا لصدقه على المعدوم الممكن عدمي **قال** ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع **اقول** هذا دليل مختص بالامتناع تقريره لو كان الامتناع ثبوتيا اي موجودا في الاعيان لزم امكان الممتنع والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان الامتناع موجودا في الاعيان لكان ممكنا اذ هو صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها فيكون ممكنا واذا كان الامتناع ممكنا يكون موصوفه وهو الممتنع ايضا ممكنا لاستحالة امكان الصفة مع امتناع الموصوف واما بيان بطلان التالي فلانه لو امكن الممتنع يلزم الانقلاب وهو محال **قال** ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه **اقول** هذا دليل مختص بالامكان تقريره لو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان موجودا في الاعيان لكان صفة للممكن فيكون الممكن متقدما بالوجود على امكانه ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود واما بيان بطلان التالي فلانه لو كان الممكن متقدما على الامكان في الوجود يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا قبل الوجود قبله فيلزم الانقلاب **قال** والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته **اقول** هذا جواب دليل على ان الامكان موجود تقريره لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان المنفي فرق اذ الاعدام لا تمايز فيها والجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي والفرق بين النفي العدمي وبين نفي النفي العدمي قوله الاعدام لا تمايز فيها قلنا ممنوع فان عدم العلة متميز عن عدم المعلول واذا كانت الملازمة ممنوعة لم يلزم من نفي التالي نفي المقدم فلا يلزم من الفرق بين الامكان ونفيه ثبوت الامكان ولفظ النفي بعد لفظ الامكان زائد لعله وقع سهوا من الناسخ فان الخصم لم يدع استلزام عدم ثبوت الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير باطل على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز فيها عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بل يلزم نقيض المدعى الذي هو مطلوبه لكن لو حذف النفي عن الامكان ويكون اللازم نقيض المدعى وهو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان فيصدق استثناء نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى **قال** والوجوب يعرض للذات وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير منهما ممكن ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية **اقول** الوجوب ينقسم الى الوجوب بالذات وهو الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر والى الوجوب بالغير وهو الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع ينقسم

الى الامتناع

الى الامتناع بالذات والى الامتناع بالغير ومعروض الوجوب بالغير والامتناع بالغير هو الممكن لا الواجب بالذات والممتنع بالذات اذ الممكن بالذات اذا اعتبر معه وجود علته يعرض له الوجوب بالغير واذا اعتبر معه عدم علته يعرض له الامتناع بالغير والواجب بالذات يمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكذا الممتنع بالذات يمتنع ان يعرض له ما [illegible] ولا يمكن ان يكون ممكن بالغير لانه لو كان ممكنا بالغير لانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممتنع بالذات او ممكن بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب وقد تقدم بطلان ذلك في القسمة الحقيقية فان قيل لم لا يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب كما لزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب اجيب بان الممكن بالذات لم يقتض الوجود والعدم وكلاهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين وجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرأ عليه الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرأ عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات اجيب بانه لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير بجواز زوالها بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب **قال** وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر اليها ثبت ما بالغير ولا منافاة بين الامكان وما بالغير **اقول** الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها وعدمها ولا باعتبار وجود علتها وعدمها لا يقال الامكان انما يعرض لماهية الممكن بالنسبة الى الوجود والعدم فكيف يستقيم قولكم انما يعرض لها من حيث هي لا باعتبار وجودها وعدمها لانا نقول الامكان انما كان عروضه بالنسبة الى الوجود والعدم لكنه يكون عروضه بالنسبة الى الوجود والعدم بالنظر الى الماهية اي بالنظر الى الماهية موجودة او معدومة وبين الامرين فرق فان اعتبار مفهوم الوجود غير اعتبار كونه حيث انه حاصل للماهية واعتبار الاول شرط الامكان دون الثاني وعند اعتبار الوجود او العدم بالنسبة الى الماهية او علتها يعرض ما بالغير اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فانه اذا اعتبر وجود الماهية او وجود علتها يعرض الوجوب بالغير اما باعتبار وجود الماهية فيعرض الوجوب اللاحق واما باعتبار وجود العلة فيعرض الوجوب السابق وكلاهما وجوب بالغير واذا اعتبر عدم الماهية او عدم علتها يعرض الامتناع بالغير ولا منافاة بين الامكان وما بالغير اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فان الممكن يجوز ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بالنظر الى وجود علته او عدمها ويعرض له الامكان بالنظر الى ذاته بل المنافاة بين الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي كما بينا **قال** وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس **اقول** الممكن قد يكون ممكن الثبوت لذاته كالمجردات وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن العروض اي ممكن الثبوت لشيء آخر ذاتي اي ممكن الثبوت في نفسه لان امكان ثبوت الشيء لشيء آخر فرع امكان ثبوت الشيء في ذاته ولا عكس كليا اي ليس كل ما هو ممكن الثبوت في ذاته ممكن العروض لشيء آخر فان المجردات ممكنة الثبوت في ذاتها ولا تكون ممكنة العروض لشيء آخر **قال** واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد تصور وجود الحادث فلا تطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب **اقول** اختلف الناس في ان علة احتياج الممكن الى المؤثر هي الامكان او الحدوث فذهب جمهور العقلاء الى ان علة الافتقار هي الامكان واختاره المصنف هنا وذهب جماعة من المتكلمين الى ان علة الافتقار هي الحدوث وذهب طائفة اخرى الى ان علة الافتقار مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة الى ان علة الافتقار هي الامكان بشرط الحدوث واحتج المصنف المختار بوجوه الاول انا اذا التفتنا الى الممكن الموجود علمنا انه مفتقر الى العلة فطلبنا علة وجوده وان لم نتصور غير انه ممكن فعلم ان

علة الافتقار الامكان لما علمت آنفا انه عند تصور الامكان فما طلبت علته بمجرد تصور الامكان فالثاني باطل بالضرورة
الثالث ان الحدوث لا يكون علة ولا جزء علة ولا شرطها لانا قد نتصور وجود الحادث ولا نطلب علة وجوده وذلك
اذا لم نتصور امكان وجود الحادث لانا اذا لم نتصور امكان وجود الحادث لم يحكم العقل انه غير واجب فلم يعلم انه
مفتقر الى علة الثالث ان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون كيفية للوجود متأخرا عن
الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علة الحاجة واذا كان الحدوث متأخرا
عن الافتقار لا يكون علة له ولا جزء علة له ولا شرطها وعورض بان الامكان صفة للممكن في العقل بعد وجوده فيكون
متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن من حيث هي
من غير اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متأخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عارضة للماهية من حيث هي مع قطع النظر
على اعتبار وجودها وعدمها **قال** ولا تتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته و
لا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية
فعلية **اقول** لا تتصور الاولوية اصلا في الممكن بالنظر الى ذاته لانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن
طريان الطرف الآخر لزم الانقلاب وان امكن فاما لا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو المحض عند العقل بالنسبة
الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح او لسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار لزم مرجوحية الطرف
الاول لذاته فيزول ما بالذات بالغير وهو ممتنع فلا بد لاولوية احد طرفيه من مرجح غير ذاته ولا يكفي العلة الخارجية
ما لم يجب صدور الممكن من المرجح لانه لو لم يجب بقي الامكان اذ لا وجه لامتناعه فلا يحيل العقل الطرف الآخر المقابل له
فيحتاج الى مرجح ولا يتسلسل لانه محال فلا بد من الانتهاء الى الوجوب فثبت انه لا يكفي العلة الخارجية في خلو ذلك الطرف
بدون الوجوب وهذا هو الوجوب السابق على الوجود لانه وجب اولا ثم وجد ثم اذا وجد الممكن يلحقه بسبب الوجود وجوب
آخر لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا ويسمى هذا الوجوب بالوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود وهو
الذي يسميه المنطقيون الوجوب بشرط المحمول ولا تخلو قضية فعلية عن هذا الوجوب لان القضية الفعلية اذا كانت
موجبة يكون المحمول فيها ثابتا بالفعل فيلحقه وجوب الوجود وان كانت سالبة يكون السلب فيها بالفعل فيلحقه وجوب العدم
وقد وقع في بعض النسخ بعد قوله ولا تتصور الاولوية قوله والحكم باحتياج الممكن ضروري وهو زائد لان هذا الحكم مذكور في
آخر هذا الفصل مع ما يتعلق به **قال** والامكان لازم والا جاز انقلاب الماهية او يمتنع وجوب بالغير ويقارنه جواز
العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تام الى ناقص **اقول** الامكان لازم لماهية الممكن لانه لو لم يكن لازما
لجاز انفكاكه عنها فيكون ماهية الممكن واجبة او ممتنعة فيلزم القلب بخلاف الوجوب بالغير والامتناع بالغير فانه
غير لازم لماهية الممكن اذ يجوز انفكاك الوجوب بالغير عند انتفاء العلة وكذا يجوز انفكاك الامتناع بالغير عند وجود العلة والوجوب
الفعلي يعني الوجوب اللاحق يقارنه جواز العدم فلا ينافي الامكان وهو غير لازم لماهية الممكن لانه ينفك عنه
عند فرض عدم العلة ونسبة الوجوب بالغير الى الامكان نسبة تام الى ناقص فان الوجوب بالغير اذا حصل وجدت الماهية
بالفعل بخلاف الامكان فانه ما لم يقارن الوجوب لم يكن موجودا بالفعل **قال** والاستعداد يقبل الشدة والضعف
والعدم ويوجد للمركبات وهو غير الامكان الذاتي **اقول** الامكان اما ان يعتبر بالنسبة الى ذات الممكن فيسمى الامكان
الذاتي واما ان يعتبر بالنسبة الى قربه من الوقوع وبعده بحسب اجتماع كثرة شرائطه وقلتها وبحسب ارتفاع كثرة موانعه
وقلتها ويسمى الاستعداد وبعضهم يسميه بالامكان الاستعدادي وهو غير لازم للممكن فانه قد يوجد للمركب في الاستعداد

الانسان فان نطفة العلقة مثلا قد يعدم فيها كالمنفك استعداد الانسان عنها اذا فسد شخص العلقة ولم يحصل
فيها صورة المضغة بل تحلل اجزاؤها وانفك بعضها عن البعض فهذا الامكان الاستعدادي غير الامكان الذاتي لان الامكان
الذاتي غير قابل للشدة والضعف فلا امكان الاستعدادي فانه قابل لها فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من
استعداد العلقة لها واستعداد الانسان للكتابة اشد واقوى من استعداد النطفة لها **قال** والوجود ان اخذ غير
مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث **اقول** اراد انه ينقسم الوجود باعتبار القدم والحدوث فقال الوجود
ان كان غير مسبوق بغيره او بالعدم فهو قديم وان كان مسبوقا بغيره او بالعدم فهو حادث **قال** والسبق ومقابله
اما بالعلة او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي **اقول** لما ذكر
السبق في تعريف القديم والحادث اشار الى اقسامه واقسام مقابله اي المعية والتأخر واقسام السبق خمسة على ما ذكر
الحكماء ستة على رأي المتكلمين الاول السبق بالعلة وهو سبق المؤثر الموجب على معلوله كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم
الثاني السبق بالطبع وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا موجبا له كسبق الواحد على الاثنين و
هذان يشتركان في معنى واحد وهو السبق بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر فيختص ولا يكون
الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو السابق بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي يستقل
بعطي وجود المحتاج اولا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول سابق بالعلية وبالاعتبار الثاني سابق بالطبع الثالث
السبق بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كسبق الاب على الابن الرابع
السبق بالرتبة وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه والرتبة اما حسية كسبق الامام على المأموم او عقلية كسبق الجنس
على النوع اذا ابتدئ من الطرف الآخر الخامس السبق بالشرف كسبق العالم على المتعلم فاقسام السبق عند الحكماء هي هذه
الخمسة والحصر استقرائي واثبت المتكلمون قسما آخر وهو سبق بعض اجزاء الزمان على البعض ويسمون هذا بالسبق
بالذات وزعموا انه غير داخل في شيء من الاقسام الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالعلية
اذ بعض اجزاء الزمان ليس بعلة للبعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما
طبيعية وليس فيه طبع بعض اجزاء الزمان لم يكن اسبق من بعض ماهيته لو والحق انه عائد الى التقدم الزماني لان التقدم
الزماني لا يقتضي ان يكون لكل من المتقدم والمتأخر زمان غيرهما بل التقدم الزماني يقتضي ان يكون السابق قبل المتأخر
قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون سبق بعضها على البعض بالزمان
لكن ليس بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق وايضا يجوز ان يكون سبق بعض اجزائه على البعض بالرتبة
فان الامس سابق على اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ولما علم اقسام السبق
علم اقسام المعية والتأخر فالمع بالذات بان يكونا معلولي علة واحدة او علتي معلول واحد لكن بالنوع او بالطبع بان يكونا
جزئين لشيء واحد او بالزمان وهو ظاهر او بالرتبة كالمأمومين بالنسبة الى الامام واحد اذا انسا وبالتأخر عن الاقسام
والباقي ظاهر **قال** ومقوليته بالتشكيك ويخفظ الاضافة بين المتضائفين انواعه وحيث وجد التقدم فالتأخر
جنسيته **اقول** اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل
التشكيك فذهب طائفة الى الاول والاخرى الى الآخر وهو المختار عند المصنف فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق
لكن لا على سبيل التساوي فان اطلاق السبق على السبق بالعلية اولى من اطلاقه على غيره وهكذا فانه يكون مقولا
بالتشكيك واعلم ان انواع التشكيك ثلاثة الاولوية والاقدمية والاشدية ويحفظ الاضافة بين المتضائفين

من انواع التشكيك يعني اذا كان احد المضافين في قسم من اقسام السبق موصوفا باحد انواع التشكيك بالاضافة الى قسم آخر من اقسام السبق يكون المضاف في القسم الاول من السبق اعني التأخر المقابل له موصوفا بذلك النوع من التشكيك بالاضافة الى المضاف في القسم الثاني اعني التأخر المقابل له فيكون الاضافة التي بين السبقين محفوظة بين التأخرين المضافين اليهما هذا هو المراد بقوله وتحفظ الاضافة بين المضافين في انواعه يعني وتحفظ الاضافة التي بين السبقين في هذا النوع من التشكيك بين المضافين اعني بين التأخرين المقابلين لهما مثلا اذا كان سبق آ على ب بالعلية وسبق ج على د بالطبع فكان اولى بالسبق بالاضافة الى سبق ج لان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع فهذه الاضافة التي بين آ وج في هذا النوع من التشكيك وهو الاولوية محفوظة بين تأخريهما اعني تأخر ب عن آ وتأخر د عن ج فان تأخر ب عن آ اولى بالتأخر بالنسبة الى تأخر د عن ج فانحفظت الاضافة التي بين السبقين في الاولوية بين المضافين اعني تأخر ب عن آ وتأخر د عن ج هذا اما فهمته فاعتبر ما ذكرنا في النوعين الاخرين من التشكيك فكلاهما مقول على الاربعة بالتفاوت اي بالتشكيك فامتنع جنسيته للاربعة لما ستعرف في التقدم المقول على هذه الاقسام الخمسة بالتشكيك لا يكون جنسا لها وكذا المعية والتأخر بالنسبة الى اقسامها **قال** والتقدم ذاتيا عارضا زمانيا او مكانيا او غيرهما والتقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان والا تسلسل والحدوث الذاتي متحقق **اقول** اعلم ان عروض التقدم لذات المتقدم لاجل امر عارض زماني او مكاني او غيرهما لان الماهية من حيث هي هي اذا نظرنا الى الماهية المتقدم من حيث هي لم تكن متقدمة على غيرها فان المتقدم بالزمان انما يعرض له التقدم من حيث وقوعه في زمان اول ووقوعه في زمان اول امر عارض له والمتقدم بالرتبة انما يعرض له التقدم بسبب كونه اقرب الى مبدأ ما بالوضع ان كانت الرتبة وضعية او بالطبع ان كانت الرتبة عقلية والتقدم بالعلية انما يعرض الماهية العلة بسبب تأثيرها في المعلول والتقدم بالطبع انما يعرض للمتقدم بالطبع بسبب كونه محتاجا اليه والتقدم بالشرف انما يعرض للمتقدم بالشرف باعتبار الفضيلة واما عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة لذاته لا لامر آخر غيره كما سيجيء والتقدم الذاتي بالمعنى المشترك بين التقدم بالعلية وبين التقدم بالطبع هو تقدم حقيقي وما سواه ليس بحقيقي لان المتقدم بالزمان او بالمرتبة او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متأخرا وهو مولان المقتضي لتقدمه هو امر عارض لا يمتنع ان ينفك عن الذات واما التقدم بالذات فلا يمكن ان يصير متأخرا وهو مولان المقتضي للتقدم وان كان العارض للذات لكن يمتنع انفكاكه عنها ولهذا يقال هذا التقدم انه الذي يكون مستحقا للوجود والقدم والحدوث يطلقان على المعنيين المذكورين ويسميان الحقيقيين وقد يطلقان على معنيين آخرين ويسميان القدم والحدوث بالمجاز اما القدم المجازي فهو ان يكون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود آخر واما الحدوث المجازي فمقابله ولا يعتبر الزمان في مفهوم القدم الحقيقي والحدوث الحقيقي والا لزم التسلسل في الزمان وهو محال بيان الملازمة انه لو اعتبر الزمان في ماهية القدم والحدوث الحقيقيين فلو فرضنا الزمان قديما او حادثا وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر اذ التقدير كون القدم والحدوث الحقيقيين بحيث اعتبر في مفهومهما الزمان فننقل الكلام الى هذا الزمان ويلزم التسلسل والحدوث الذاتي متحقق وذلك لان الموجود بالغير مقدم لا استحقاقه وجوده بالذات على وجوده وذلك لان الموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن الغير لم يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود لان اللاوجود يجب له بالغير واما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقية وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقه الوجود الذي هو حاله من ذاته قبل وجوده الذي هو حاله من غيره قبلية بالذات لان ارتفاع الحال التي بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع الحال التي تكون بحسب الغير واما ارتفاع الحال

التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي تكون بحسب الذات فيكون الوجود مسبوقا بلا استحقاقية الوجود سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي وكل ما هو واجب بالغير لا ينفك عن الحدوث الذاتي **قال** والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار **اقول** ذهب المحققون الى ان القدم والحدوث اعتباران عقليان يحصلان في العقل عند اعتبار عدم تأخر وجود الشيء عن الغير او العدم وعند اعتبار تأخر ولا وجود لهما في الاعيان وذهب طائفة من المتكلمين الى انهما وصفان موجودان في الخارج زائدان على الوجود والذي يدل على امتناع وجودهما في الخارج انهما لو وجدا فالموجود من القدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما والثاني باطل والا يلزم حدوث القديم والاول يوجب التسلسل وكذا الموجود من الحدوث اما حادث او قديم والثاني باطل والا لزم قدم الحادث والاول يوجب التسلسل فان قيل لو كانا عقليين يلزم التسلسل ايضا على ما ذكرتم اجيب بان القدم والحدوث قد يعتبرهما العقل من حيث هما حالان لغيرهما وبهذا الاعتبار لا يعتبر العقل وجودهما فضلا عن كيفية وجودهما التي هي القدم والحدوث وقد يعتبر من حيث هما موجودان وينظر بهذا الاعتبار في انفسهما فيجوز ان يعتبر القدم والحدوث لهما فيكون بهذا الاعتبار للقدم قدم وللحدوث حدوث لكن ينقطع اعتبار العقل اذ لا يمكن للعقل ان يعتبرهما باعتبار ثان الى غير النهاية فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل **قال** وتصدق الحقيقية منهما ومن الذاتي والغيري **اقول** اي تصدق منفصلة حقيقية من القدم والحدوث في الموجود وذلك لان الموجود اما قديم او لا ولا يجوز الجمع بينهما ولا الخلو عنهما وكذا تصدق منفصلة حقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اذ كل موجود اما واجب لذاته او واجب لغيره على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلان الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع غيره والواجب بغيره يرتفع بارتفاع غيره ويمتنع ان يكون الموجود الواحد مرتفعا بارتفاع غيره وغير مرتفع بارتفاع غيره واما منع الخلو فلان الموجود اما ان يكون وجوده من غيره او لا والاول هو الواجب بالغير والثاني الواجب بالذات فيمتنع الخلو عنهما وكذا تصدق منفصلة حقيقية من الامتناع الذاتي والامتناع بالغير بمثل ما ذكرناه ويمكن ان يكون المراد بالذاتي والغيري القدم الذاتي والقدم الغيري فينبغي ان يحمل الحقيقية على القسمة الحقيقية وهي التي لا يمكن ان يتبدل احد القسمين بالآخر ليستقيم لان القدم الذاتي والغيري لا يكون بينهما انفصال حقيقي اللهم الا ان يجعل موردا لتقسيم القديم لا الموجود وعلى تقدير ان يكون المراد بالذاتي القدم الذاتي يكون جميع الاحكام التي ذكرنا للوجوب الذاتي احكاما للقدم الذاتي والقدم الذاتي والوجوب الذاتي متلازمان كما انه يكون نانتين في الاحكام والوجوب الغيري اعم مطلقا من القدم الغيري والثاني انسب بباقي الكلام لانه ذكر في بحث القدم والحدوث والاول انسب بحسب الاصطلاح فان انقسام القدم بالذاتي والغيري غير متعارف عند اهل العلم **قال** ويستحيل صدق الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا كان ممكنا والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا وليس طبيعة نوعية على ما سلف في الاختلاف جزئيا ثم في العروض وعدمه وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول والتفرع على القابل ظاهر البطلان **اقول** ذكر للوجوب الذاتي خواص منها انه يستحيل ان يصدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن والوجوب الذاتي لا يصدق على الممكن فان قيل هذا انما يدل على عدم صدقه على المركب في الخارج ولا يدل على عدم صدقه على المركب في العقل فيجوز ان يكون الواجب لذاته في العقل مركبا لا يقال لا يجوز ان يكون في العقل مركبا لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا نقول لا نسلم ان التركيب في العقل اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل ان لو حكم بالتركيب الخارجي لم يكن

في الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا بل يقتضي التركيب
في العقل فيجوز ان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال لو تحقق
التركيب في العقل لم يتحقق في الخارج يلزم ان يكون صورتان في عقلنا تطابقتا في الخارج شيئا بسيطا وهو محال لان مطابقة
احديهما له يمنع ان يطابقه الاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل من الصورتين مطابقة للبسيط وليس كذلك
فان مجموع الصور بحيث يطابق للبسيط لا كل منها وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم
امكانه وهو محال واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي
فلم يكن مركبا في العقل لا يقال لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين مشتركين بينه وبين غيره في العقل ويكون المجموع مطابقا
للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج في تعقله الى تمييز الشيء في الوجود الى حصول امرين يقومانه
اذ لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ولا جزء له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صور تميز من الجزئين فيستحيل تركيبه
في العقل مطلقا ومن خواص الوجوب الذاتي ان لا يكون الواجب بالوجوب الذاتي جزءا من غيره حتى يحصل منه ومن
غيره حقيقة واحدة محصلة وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة
وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو اما ان يكون احدهما محتاجا الى الاخر او لا فان لم يكن امتنع حلول احدهما
في الاخر فيمتنع التركيب بينهما وان كان احدهما محتاجا فلا يخلو ان يكون الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول باطل لان
الواجب لذاته ان كان هو المحتاج يلزم الانقلاب والا يكون بتمامه وتعينه مستغنيا عن الاخر فلم يتصور حلوله
فيه والعكس ايضا كذلك لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغني عن الحال يكون الواجب هو الموضوع والامر الاخر هو العرض
فلم يحصل منهما حقيقة محصلة بل غايته انه يحصل منهما حقيقة اعتبارية لانه حينئذ يكون الواجب الذي هو المحل مستقلا بتقومه
وتشخصه والامر الاخر عرض له بعد تحصله وتشخصه فلم يحصل منهما حقيقة واحدة الا بالاعتبار وقد فرض خلافه
هذا خلف ومن خواص الوجوب الذاتي ان ما هو واجب بالوجوب الذاتي لا يزيد وجوده عليه والا لكان الوجود
صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها
والمفتقر الى الغير ممكن فيكون الوجود ممكنا وكل ممكن فله علة فعلته اما نفس حقيقة الواجب فيلزم انتفاء واجب
الوجود في وجوده الى غيره وهو محال واما ان تكون حقيقة الواجب فاما ان يكون مؤثرا في الوجود حال كونها موجودة
او حال كونها معدومة فان كان الاول فاما ان يكون موجودة بهذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وان كانت بغير هذا
الوجود يكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني وهو ان يكون
مؤثرا حال كونها معدومة فهو محال بالبديهة لانا نعلم بالضرورة ان المعدوم يمتنع ان يؤثر في الوجود والوجود فاذا لم يمكننا
الاستدلال لمنعنا عليه الدليل على وجوده قوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك جواب معارضة للدليل الدال على ان وجوده
ليس زائدا وتقريرها ان وجوده معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبديهة وماهيته غير معلومة فالمعلوم
غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير ماهيته وتقرير الجواب ان الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك
على وجوده الخاص ووجود الممكنات وهو خارج عن وجوده الخاص ووجود الممكنات لان المقول بالتشكيك في الجزئيات
يكون زائدا عليها والوجود الذي هو عين حقيقته التي هي غير معلومة هو وجوده الخاص فيكون الله تعالى ثم بذاته الذي لا يمكن
ان يحمل على غيره فلا يلزم تغاير الوجود المشترك لحقيقته مغايرة وجوده الخاص الذي هو معروض له قوله وليس طبيعة
اي

نوعية هذا جواب عن دليل آخر على زيادة الوجود فانه تقرير الدليل الوجود مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو
اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك فالاول يقتضي العروض في الواجب ايضا والثاني يقتضي اللاعروض
في الممكن ايضا والثالث يقتضي ان يكون تلك العروض او اللاعروض بعلة فعدم العروض في الواجب لعلة هذا
خلف اجيب عنه بان المحتاج الى العلة العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه عدم سبب العروض
واورد عليه بانه حينئذ يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيفتقر الواجب الى غيره هذا خلف ويمكن ان يقال ايضا
لو كان عدم العروض لعدم علة العروض لكان واجب الوجود محتاجا الى عدمه لان علة عروضه هو الواجب والجواب
عن الدليل ان الوجود ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في العروض واللاعروض فانه مقول بالتشكيك على
افراده التي هي ملزوماته فلا يلزم تساوي افراده التي هي ملزوماته في العروض واللاعروض لاختلافها بالماهية
واعتبر النور المقول بالتشكيك على الانوار مع لزوم الشمس بعض ابصار الاعشى قيل لا نسلم ان الوجود مقول بالتشكيك لم يسلم
فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة لانها اذا لم تكن متساوية في تمام الحقيقة فلانها اما ان تكون مشتركة في شيء من الحقيقة
او لا والاول يوجب التركيب والثاني يوجب المباينة الكلية بين الوجود بحيث قد بان تساويها ايضا المقول على الانواع
بالتشكيك لابد وان يكون من عوارضها فالمعروضات ان لم تكن اثنين ارتفع التشكيك لاعتبار آخر لزم التساوي او التركيب وقد بان
تساويها وان تباينت كان كل منها مباينا لغيره بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى والجواب
عن الاول انا بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على الوجودات وما ذكره ولئن سلم فالتشكيك لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة
فباطل قوله والا لزم التركيب او المباينة الكلية قلنا المباينة الكلية في الحقيقة لا يلزم منها عدم اشتراكها في الوجود
فان المباينة في الحقيقة لا ينافي الاشتراك في العارض قوله ولم يكن الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية
للافراد التي هي وجود الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الافراد واما قوله وان تباينت المعروضات
كان كل منها مباينا لغيره بالذات ومشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى مع انه قد تقدم قبل ابطاله وذلك
لان المدعى ان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات
بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق زائدا على الوجود الخاصة والمباينة في المعروضات تقتضي مباينة الوجود
الخاص للواجب لوجود الممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات فبطل المدعى قوله
ولا تأثير للماهية من حيث هي في الوجود غير معقول جواب اعتراض على الدليل الذي ذكر على ان وجود الواجب
عين ماهيته وينبغي ان يقدم هذا على الاعتراضات السابقة لان هذا منع الدليل والاعتراضات السابقة معارضات
والمنع مقدم على المعارضة وتقرير الاعتراض ان يقال لم لا يجوز ان يكون المؤثر في وجود الواجب على تقدير احتياجه الى
مؤثر هو الماهية من حيث هي لا الماهية بشرط الوجود او بشرط العدم ولا يلزم من هذا نفي الوجود عن درجة الاعتبار ودخول
العدم لان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة على معنى انه لا يدخل واحد منهما في مفهومها وهذا كما في الممكن
فان ماهيته قابلة للوجود لا بشرط وجود آخر والا يلزم التسلسل ولم يلزم ان يكون القابل للوجود معدوما والا لزم كون الشيء
الواحد في آن واحد موجودا معدوما معا وتقرير الجواب ان الماهية من حيث هي يمكن ان يكون علة لصفة معقولة
لها كما ان الماهية الاربعة من حيث هي علة للزوجية اما كونها من حيث هي علة لوجود في الخارج فهو مكابرة مخالف
للعقل لان بديهة العقل حاكمة بوجوب كونها هو علة لوجود موجودا والتقرير ان الماهية القابلة للوجود من حيث هي
هي ظاهر البطلان لان ذلك لان قابل الوجود مستفيد الوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل علاوة على

الوجود وايضا الماهية غير قابلة للوجود في الاعيان والا يلزم ان يكون لها وجود متفرد في الاعيان ولقا رضه اعني الوجود ايضا وجود آخر حتى يجتمع اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى البياض وهو باطل لان كون الماهية هو وجودها واعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان يكون منفكة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجود عقلي كما ان الكون في العين وجود عيني بل بان العقل من شانه ان يعتبرها وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل فلا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فبطل ان وجود الواجب زائد على ماهيته وذلك لان وجوده اما الكون كما في سائر الموجودات او غير الكون فان كان الكون يكون زائدا على حقيقته اذ لو كان عينا لكان حقيقته عبارة عن الكون المجرد وح لا يخلو اما ان يكون التجرد معتبرا في حقيقته او لا فان كان معتبرا كان حقيقته مركبة من الكون والتجرد وهو محال وان لم يكن معتبرا بل يكون تمام حقيقته هو الكون والتجرد عارض يلزم ان يكون حقيقته الواجب متعددة مقارنة للوجودات كلها محتاجة اليها لكونها قائمة بها وايضا يلزم ان يكون تجرده بالغير اذ لو كان مقتضى ذاته التي هي الكون لكان الكون مجردا في الممكنات ايضا واذا كان التجرد الذي هو لازم ذاته مفتقرا الى الغير كان ذاته ايضا مفتقرا الى الغير وهو محال وان كان وجوده غير الكون وحينئذ لا يمكن ان يكون وجوده عين ذاته وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون الكون حاصلا معا او لا فان لم يكن حاصلا لم يكن الوجود حاصلا لانه يصدق انه ليس له الكون في الخارج فلا يصدق انه كان ويكون بل سلبهما فيلزم ان لا يكون موجودا وان كان الكون حاصلا فاما ان يكون داخلا في ذلك الوجود الذي فرض انه عين ذاته او خارجا عنه والاول محال لاستحالة التركيب فبقي الثاني فيكون الكون صفة زائدة على ما هو حقيقة الواجب وقد عرفت ان الكون هو الذي به التحقق وبرفعه الرفع فيكون هو به التحقق وهو الوجود زائدا على حقيقته الله تعالى وهو المطلوب والجواب ان وجوده كون خاص مخالف للكون الممكنات في الحقيقة والكون المطلق مقول على كونه الخاص وعلى كون الممكنات بالتشكيك فيكون خارجا عن كونه الخاص مشتركا بينه وبين كون الممكنات وعارض له ثم يكون هو الخاص فلا يلزم ان يكون حقيقته الواجب متعددة مقارنة للموجودات كلها وايضا لا يلزم ان يكون تجرده بالغير بل بوجوده الخاص وما قوله وقد عرفت ان الكون هو الذي به التحقق قلنا ما عرفت ان الكون هو الذي به التحقق بل عرفت ان الكون هو التحقق وما قوله فيكون ما به التحقق وهو الوجود زائدا قلنا الوجود هو التحقق لا ما به التحقق وسئل ايضا لو كان الوجود عينا في الواجب ومطلق الوجود مقول على وجود الواجب والممكن ضرورة فهو اما بالتواطؤ او بالتشكيك فالاول يوجب تساويهما في العروض وعدمه والثاني يلزم المحاذير لعدم اتحاد ما فيه التفاوت للممكن فاما الترجح بلا مرجح او الحاجة الى المنفصل لان التشكيك قسمين قسم يكون بحسب الشدة والضعف بان يكون المعنى في احدهما اشد كالبياض فان الثلج بياض العاج وقسم يكون بحسب وصف خارجي مثل الاولوية والتقدم كوجود الجوهر بالنسبة الى وجود العرض فانهما متساويان في معنى الكون في الخارج لكن وجود الجوهر اولى واقدم لكونه قائما بذاته دون العرض ولا شك في ان الاول من قسمي التشكيك مركب من اصل ذلك المعنى وزيادة عليه فان بياض الثلج مشتمل على اصل معنى البياض مع زيادة ليس في البياض الآخر التام الثاني اصل المعنى متساويا في الشيئين والزيادة بحسب الوصف فاذا كان التشكيك ههنا من القسم الاول يلزم التركيب وان كان من الثاني يلزم المقارنة او الترجح او الحاجة والجواب ان القول بالتشكيك هو ان الاختلاف في بالشدة والضعف او بالاولوية وعدمها او بالتقدم والتأخر يكون خارجا عن حقيقة الافراد والوجود مقول بالتشكيك بالوجوه الثلاثة بالنسبة الى الواجب والممكن فيكون خارجا عن حقيقته

وجود الواجب ووجود الممكن فلا يكون الاختلاف بالشدة والضعف موجبا للتركيب في الحقيقة لان ذلك الاختلاف هو الوجود المطلق الخارج عن حقيقة الوجودات التي هي افراد فلا يكون الشدة فيه موجبا للتركيب في نفس الافراد المعروضة له ولا الاختلاف بالاولوية وعدمها وبالتقدم والتأخر موجبا لتساوي الافراد في الحقيقة حتى يلزم احد الامور الثلثة فان الافراد لكونها مشتركة في الوجود ومختلفة بالحقيقة فالاشتراك في العوارض لا يوجب التساوي في الحقيقة فلا يلزم احد الامور الثلثة قال والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذا العدم وجهتاهما والماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية اقول الوجود المطلق من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فلامتناع استغنائه عن المحل لما عرفت انه زائد وما هو زائد على غيره يكون قائما به واما انه من المحمولات العقلية فلانه يمتنع حصوله في الخارج لانه لو كان حاصلا في الخارج لكان موجودا فيه ويمتنع ان يكون الوجود موجودا في الخارج اذ الموجود في الخارج ما له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود وليس للوجود مفهوم مغاير لنفسه يعرض له الوجود وايضا الموجود في الخارج ما له الوجود في الخارج وما له الوجود مغاير للوجود لان ما له الوجود معناه ما تعلق به الوجود وتعلق الشيء بالشيء يستدعي تغايرا للنسبتين فيكون ما له الوجود مغايرا للوجود فلا يكون الوجود ما له الوجود والا لكان مغايرا لنفسه وهو محال وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج لكان له وجود في الخارج ووجوده ايضا موجود ويلزم التسلسل وهو محال والوجود من المعقولات الثانية لانه من المعقولات المستندة الى المعقولات الاولى كالشيئية فانه ليس في الموجودات في الخارج موجود هو شيء او وجود بل الموجود انسان وفرس وشجر وحجر وغيرها ثم يلزم معقوليته ذلك الموجود ان يكون لها وجود وكذا العدم من المعقولات الثانية لانه يستند الى المعقولات الاولى وليس في الاعيان موجود هو عدم وكذا جهتا الوجود والعدم اي الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية فانها امور تستند الى المعقولات الاولى ولم يوجد في الخارج ما يطابقها اي لم يوجد موجود هو وجوب او امكان او امتناع وكذا الماهية من المعقولات الثانية فان الماهية تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة او معدومة وما تصدق عليه الماهية كالانسان انما الغرض من المعقولات الاولى والماهية تستند اليها من حيث هي في العقل لم يوجد في الخارج موجود هو ماهية وكذا الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من المعقولات الثانية فانها تستند الى المعقولات الاولى في العقل لم يوجد في الخارج موجود هو كلي او جزئي او ذاتي او عرضي او جنس او فصل او نوع فهذه الامور من المعقولات الثانية وهي من الاعتبارات العقلية لا من الامور الموجودة في الاعيان قال وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه ولا يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يتمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار ثبوتهم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض وهذا تقسيم الموجود الثابت في الذهن غير ثابت فيه وحكم بينهما بانها بوجود تستدعي الهوية الكلية المثالية لو فرضناه موجبة لكان يصلحها حكم الثابت اقول العقل ان يعتبر النقيضين بان يحضرهما في الذهن ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة في ذلك لان العقل يحكم بالتناقض بين النقيضين يتوقف حكمه على تصور التناقض بين النقيضين وتصور التناقض بين النقيضين يتوقف على تصور النقيضين لان تصور النسبة بين الشيئين يتوقف على تصورهما فله ان يتصورهما ويعتبرهما ويحكم بينهما بالتناقض ولا امتناع في ذلك اذ اجتماع صورة النقيضين في العقل ليس جمع بين النقيضين لان صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما وقد عرفت ان الصورة العقلية لا يلزم

ان يكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل لا يوجب ثبوت مثله فان
فلا يمكن الاجتماع بينهما فاذا تصور العقل النقيضين حكم بان النقيضين متساويان اي حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود وتعقل
في العقل وللعقل ان يتصور جميع الاشياء موجودة كانت في الخارج او معدومة حتى ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه
وان يتصور عدم العدم بان يمثل العدم في الذهن صورة معقولة ويرفعه فيكون العدم ثابتا باعتبار تمثله في الذهن
ونسبتها الى الوجود باعتبار انه رفعه وهو المراد من قوله وهو ثابت باعتبار تشخيصه باعتبار فعلى هذا يكون الضمير راجعا
الى العدم لا الى عدم العدم ويمكن ان يكون المراد منه ان عدم العدم يكون ثابتا باعتبار انه متصور وقسيما للعدم باعتبار
انه رفع للعدم فعلى هذا يكون الضمير راجعا الى عدم العدم ولا يصح الحكم على العدم من حيث هو ليس بثابت لانه لو صح الحكم
عليه من حيث هو ليس بثابت يلزم التناقض في ذلك لانه لو صح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت يلزم ان يكون ثابتا
من حيث هو ليس بثابت وذلك لانه من حيث يصح الحكم عليه ثابت فيصدق انه ليس بثابت من حيث انه ليس بثابت يصح الحكم
عليه وكل ما يصح الحكم عليه ثابت فما ليس بثابت من حيث هو ليس بثابت ثابت فيلزم التناقض وفي بعض النسخ يكون بدل
قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض اي
ويصح الحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث هو متصور اي ثابت في العقل لا من حيث هو ليس بثابت فلا يلزم التناقض
وانما يلزم التناقض من حيث هو ليس بثابت كما ذكرنا ولا منافاة بين العبارتين قوله وهذا انما يتم اي لا يجل العقل
ان يتصور عدم جميع الاشياء انما يتم في الموجود الثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن
متصورا لان قولنا الموجود اما ثابت في الذهن او غير ثابت فيه قضية منفصلة والحكم بالانفصال بين الامرين
يستدعي تصور الامرين فيجب ان يكون ما ليس بثابت في الذهن متصورا فلو لم يكن للعقل تصور جميع الاشياء حتى ما يطلب
ما هو ثابت فيه لم يمكن ان يتصور ما ليس بثابت في الذهن فما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور غير
ثابت في الذهن من حيث انه يطلب لما هو ثابت فيه فان الذهن يحكم بالتمايز بين ما هو ثابت فيه وما ليس بثابت فيه باعتبار
انهما متصوران ثابتان فيه قوله وهو لا يستدعي الهوية للكليين المتمايزين اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان الحكم
بامتياز احد الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون للكليين المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو كان العقل
يحكم بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لكان للكلي الثابت وما ليس بثابت هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فيحال
ان يكون ما ليس بثابت هوية والا يلزم ان يكون ما ليس بثابت قسيما لما هو ثابت من حيث انه ثابت وقسيما له من حيث
انه ليس بثابت فيمتنع ان يكون قسيم الشيء قسما له وتقرير الجواب ان الامتياز بين الامرين لا يستدعي ان يكون
للكليين المتمايزين هوية مغايرة لهوية الاخر فان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية ولئن
سلمنا ان الكليين المتمايزين هوية مغايرة لهوية الاخر لكن هوية ما ليس بثابت حكمها حكم الثابت من حيث هي هوية فيكون
قسما له بهذا الاعتبار وتكون قسيمة له باعتبار انها ليست بثابتة ولا يمتنع ان يكون الشيء قسيما لغيره وقسما له باعتبارين
اذا كان من الامور العقلية **قال** فاذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحته والا فلا ويكون
صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب **اقول** حكم الذهن قد يكون بامور خارجية على مثلها
اي على الامور الخارجية كما يحكم بالحيوانية على الانسان فيجب ان يكون حكم الذهن مطابقا للخارج اي يجب ان يكون الحيوان
ثابتا للانسان في الخارج اذا كان الحكم صحيحا وقد يكون الحكم بالامور العقلية على الامور الخارجية مثل قولنا الانسان ممكن وقد
يكون الحكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا النوع كلي وعلى التقديرين يجب مطابقة حكم العقل للخارج

اذ ليس

اذ ليس في الخارج امكان ونوع وكلي واحدهما ما صادق في الامر بحسب الخارج حتى يكون حكم الذهن مطابقا له والصحيح
من هذا الحكم باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لا باعتبار مطابقته لما في الخارج لما ذكرنا ولا يجب مطابقته
لما حصل في العقل من الصور التي يكون لتلك الامور العقلية لانه يمكن ان يتصور الذهن الكواذب فانه قد يتصور كون
الانسان واجبا مع انه ممكن فلو كان صحة الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن من الصور لكان قولنا الانسان واجب
صادقا لان له صورة في الذهن وهذا الحكم مطابق لها **قال** ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول
والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما **اقول** الوجود
والعدم يحمل كل منهما على غيره انه اعني الوجود والعدم يشتركان بالتواطؤ وقد يحملان على الماهيات بالاشتقاق كقولنا
الانسان موجود وشريك الباري معدوم وقد يربط بالوجود محمول في الايجاب وبالعدم محمول في السلب فيقال الانسان
يوجد كاتبا والانسان يعدم عنه الكتابة قوله والحمل يستدعي اي حمل المواطاة يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع والمحمول
من وجه اي من حيث الذات لانهما لو لم يتحدا من جهة الذات لما صح ان يقال احدهما هو الآخر اذ يمتنع ان يكون الشيئان
المتغايران في الذات احدهما هو الآخر ويستدعي تغاير الطرفين من وجه آخر اي من حيث المفهوم لانهما لو لم يتغايرا لكان
الحمل هذرا لانه يكون قولنا السواد لون بمثابة قولنا السواد سواد او اللون لون وايضا لو لم يتغايرا لما صح حمل
بحسب المعنى لان الحمل نسبة والنسبة تقتضي تغاير المنتسبين بوجه ما اذا عرفت ذلك فنقول اذا قلنا ج ب ليس
معناه ان حقيقة ج بعينها حقيقة ب بل معناه ان الشيء الذي يقال له ج يقال له ب فما به الاتحاد اعني الذات هو
الشيء وما به التغاير هو مفهوم ج او مفهوم ب او كلاهما وما به الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون امرا ثالثا
مغايرا لهما مثال ما به الاتحاد الذي يكون عين الموضوع المثلث شكل مثال ما به الاتحاد الذي يكون عين المحمول الشكل
مثلث مثال ما يكون ما به الاتحاد مغايرا لهما قولنا الكاتب ضاحك **قال** والتغاير لا يستدعي قيام احدهما
بالآخر ولا اعتبار عدم التمام في التغاير لو استدعاه **اقول** هذا جواب دخل مقدر تقريره ان حمل الوجود
والعدم يمتنع حملهما على شيء وذلك لانا اذا قلنا السواد موجود فلا يخلو اما ان يكون السواد نفس كونه موجودا او
مغايرا له فان كان الاول كان قولنا السواد موجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد الموجود موجود ومعلوم انه
ليس كذلك فان الاول فاسد والثاني في هذر لكان الثاني فهو باطل من وجهين الاول انه اذا كان الوجود قائما
بالسواد فالسواد في نفسه ليس بموجود والا لعاد البحث فيه ولكان الشيء الواحد باعتبار واحد موجودا
مرتين واذا كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بموجود لكن الوجود صفة موجودة والا لثبت الواسطة بين الموجود
والمعدوم وانتم انكرتموها فيكون الصفة الموجودة حالة في محل معدوم وذلك غير معقول اذ لو جاز ذلك لجاز ان يكون
محل هذه الالوان والحركات غير موجود وذلك يوجب الشك في وجود الاجسام وهو عين السفسطة والثاني انه
اذا كان الوجود مغايرا للماهية كان مسمى السواد غير مسمى الموجود فقولنا السواد موجود حكم بوحدة الاثنين
وهو محال والجواب ليس المراد من قولنا السواد موجود ان مسمى السواد مسمى الموجود بل المراد ان السواد موصوف
بالموجودية فلنسم ننقل الكلام الى مسمى الموصوفية فانه اما ان يكون مسمى السواد مسمى الموصوفية بالوجود
فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد واما ان يكون مغايرا له فالحكم على السواد بانه موصوف
بالوجود حكم بوحدة الاثنين الا ان يقال المراد من قولنا السواد موصوف بالوجود انه موصوف بتلك الموصوفية ويلزم
التسلسل وهو محال ورفع الموصوفية وهو بطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الموجودية تقرير الجواب

ان يقال لا يلزم من تغاير المحمول والموضوع قيام احدهما بالاخر فانا اذا قلنا الحيوان جسم لا يلزم قيام الجسم بالحيوان
مع تغايرهما وايضا لا يستدعي كون الموجود قائما على تقدير ان يستدعي التغاير القيام اعتبار عدم المحمول الذي هو مع الموضوع
حتى يلزم ان يكون السواد في نفسه معدوما ويلزم قيام الوجود بالمعدوم بل السواد الموضوع هو السواد في نفسه
لا السواد الموجود او السواد المعدوم فلم يبعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا مرتين اما الجواب عن الوجه الثاني
ان الوجود مغاير للماهية والمحمول المواطاة هو الموجود وهو مغاير للماهية من وجه دون وجه ما المغايرة من بعض الوجوه
لا يمنع الحكم باتحاد المتغايرين من بعض الوجوه **قال** واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها **اقول** هذا
ايضا اشارة الى جواب دخل وهو قول المشكك الوجود صفة موجودة والا لثبتت الواسطة بين الموجود والمعدوم في
كون الصفة الموجودة حاصلة في محل معدوم وذلك غير معقول تقرير الجواب ان اثبات الصفات التي هي غير الوجود
للماهية يستدعي ثبوت الماهية اولا لان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه واما اثبات الصفة
التي هي الوجود للماهية لا يستدعي وجودها فان الوجود ليست صفة موجودة والا يلزم التسلسل واذا لم يكن موجودة
لم يكن ثبوته للماهية الا في العقل فلا يقتضي ثبوته للماهية ثبوت الماهية في الخارج والا لكانت الماهية ثابتة
قبل الوجود بل ثبوتها في الخارج هو عين وجودها **قال** وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات
نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط **اقول** هذا ايضا جواب دخل مقدر على قوله العدم
محل الغير تقريره اذا قلنا السواد معدوم فقد حكمنا بسلب الوجود عن ماهية السواد وسلب الوجود عن ماهية
السواد لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكلما يتميز عن غيره فله تعين في نفسه وكلما له تعين في نفسه فله
ثبوت في نفسه فالسواد لا يمكن سلب الوجود عنه الا اذا كان ثابتا في نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا في سلب
الوجود عنه هذا خلف تقرير الجواب ان سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي كون الماهية متميزة عن غيرها ثابتة
في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع ثبوتها
بل نفيها اي بل سلب الوجود عنها يقتضي نفيها لا اثبات نفيها بان يكون الماهية متصفة بثبوت النفي فان سلب الوجود
عنها لا يتوقف على اثبات نفيها فان اثبات النفي لها صفة غير الماهية والماهية هي المسلوب عنها لا الماهية مع صفة
غيرها فاذن لا يكون حصول الوجود شرطا في سلب الوجود عنها لا يقال ان المسلوب عنه الوجود موجود في الذهن
فان المسلوب عنه هو الماهية الموجودة في الذهن لان الماهية من حيث هي فيكون حصول الوجود في الذهن شرطا لسلب
الوجود عنه لانا نقول الوجود لا يسلب عنها مع اعتبار انها موجودة في الذهن فان كونها موجودة في الذهن
صفة مغايرة لها والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة او غيرها وان كانت
يلزمه هذه الصفة وهو ثبوته في الذهن فثبوته في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط في سلب الوجود عنه لا يقال
انا كان الوجود لازما لها فلا يصح الحكم بالعدم عليها من كونها في الذهن وان كان لازما باعتبار انها محكوم عليها والمحكوم
عليه متصور ولكن السلب غير وارد على الماهية من حيث اتصافها بهذا اللازم بل على الماهية من غير تقييدها بهذا اللازم
فان الماهية المعدومة لها اعتبار ان اعتبار انها منفية واعتبار انها متصورة والثبوت لازم لها باعتبار الثاني
غير لازم لها باعتبار الاول والسلب وارد باعتبار الاول لا باعتبار الثاني **قال** والحمل والوضع من المعقولات
الثانية فالقول بالتشكيك في ثبوت الموصوفية ثبوتية والا تسلسل **اقول** الحمل والوضع من المعقولات الثانية
عشر عروضها للمعقولات الاول من حيث هي في العقل ولم يوجد في الخارج موجود هو حمل او وضع فان الحمل والوضع قال

١٨

كل منهما على الاخر بالتشكيك فان حمل بعض المجردات على ... من حمل بعض آخر وكذا الوضع والموصوفية
ايضا من الاعتبارات العقلية وليست بموجودة في الاعيان والا لكانت وصفا لشيء آخر لا نها لا يمكن تصورها الا مع
غيرها فيكون للموصوفية موصوفية اخرى فتسلسل **قال** ثم الموجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض **اقول**
الموجود على قسمين موجود بالذات وموجود بالعرض وذلك لان الموجود اما ان يكون له وجود مستقل في الاعيان
بان يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالعرض او لا كالجوهر او لا يكون له وجود بنفسه والاول هو الموجود
بالذات كالجسم والسواد والثاني الموجود بالعرض كاعدام الملكات وكالانسان للغريب **قال** واما الموجود
في الكتابة والعبارة فمجاز **اقول** الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الذهن فيقال
الموجود في الاعيان انه الموجود في الذهن انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في اللفظ وقد يكون له وجود في
الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز والعلاقة المجوزة كون كل منهما دالا على الموجود في الذهن والخارج
بحسب الوضع **قال** والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تخلل العدم
بين الشيء ونفسه ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان
اقول اختلف في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها و
ذهب الحكماء وابو الحسين البصري والكرامية الى امتناعها واختار المصنف مذهب الحكماء واحتج عليه بخمسة وجوه
الاول ان المعدوم ليس له هوية ثابتة فلا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود لانه لو صح الحكم
عليه بصحة العود فالاشارة العقلية بصحة العود ان كانت الى الصورة التي في الذهن فهي يستحيل وقوعها في الاعيان
وعلى تقدير وقوعها لم يكن معادا لانها مثال المعدوم الذي فرضنا انه معاد لا نفسه وان كانت الى ما يماثل الصورة التي
في الذهن وما يماثل الصورة التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كلما يماثله معادا فان
الصورة التي في الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة اليه
بصحة العود فلا يصح الحكم عليه بصحة العود فلا يصح عوده والا لكان الحكم بصحة العود صحيحا وقد بينا انه غير
صحيح فالحاصل ان القول بصحة العود يؤدي الى القول بان كل شيء مستانف معاد والقول بان المعدوم كالعدم له هوية
ثابتة وكلاهما باطل فالقول بصحة العود باطل فان قيل انكم لا يصح الحكم عليه حكم عليه فلا يخلو اما ان يكون هذا الحكم
صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بصحة
الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا فيكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بصحة العود صحيحا وهو المطلوب اجيب
بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم
فان هذا الحكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم فان قيل هذا الدليل معارض بان نقول المعدوم ليس له هوية ثابتة
فيجوز عوده لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة
العقلية بامتناع العود ان كانت الى الصورة التي في الذهن فيلزم عدم وقوعها ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت
الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل مستانف وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيستحيل الاشارة اليه بامتناع
العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود عليه والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه يمتنع ف
الحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل مستانف او القول بان المعدوم كالعدم له هوية ثابتة
وكلاهما باطل اجيب بانه لا يستحيل الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا يتوقف

على مرتبة الثابتة فان قالوا لا يجوز له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بصحة العود اليه فانه الاولوية
له يستحيل الاشارة اليه بصحة عوده فان امتناع العود لاجل عدم مرتبة الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود
بسبب عدم مرتبة الثابتة وصحة العود لا يكون لاجل عدم مرتبة الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بصحة العود لاجل
عدم مرتبة الثابتة والحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار الصورة الحاصلة في الذهن وامتناع العود
باعتبار انه نفي محض لا هوية له يتبعها العقل واما صحة الحكم بصحة العود باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود
باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يتبعها العقل الثالث انه لو اعيد المعدوم يكون اعادته بوجوده بعينه
الذي هو المبتدا بعينه فيتخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل العدم بين الشيء الواحد غير معقول الثالث لو جاز اعادة
المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا في وقت اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية
لا يكون نوعها منحصرا في شخص ويكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلم يبق فرق بين
المعاد والمثل المبتدا فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فالفارق
بان المثل ليس هو الذي عدم والمعاد هو الذي عدم فيقتضي المعدوم في حال العدم مشارا اليه وكلما هو مشار اليه
فهو ثابت وهو محال فلم يبق بينهما فرق فيكون المبتدا معادا هذا خلف السادس لو اعيد المعدوم لصدق المتنافيين
معا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو اعيد ما انعدم الوجود فالوجود الثاني اما ان يكون بعين الوجود
الاول او غيره فان كان الثاني لم يكن المعدوم بعينه معادا لان الوجود الثاني يكون وجودا آخر غير الاول وان كان
الاول فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدا ومعادا فيصدق المتنافيان لان علية الحكم هو مختص بامتناع عود الزمان
وتقريره انه لو اعيد الزمان فلا يخلو اما ان يكون بين المعاد والمبتدا مغايرة اولا فان كان الثاني يلزم ان لا يكون
المعاد معادا بل مبتدا هذا خلف وان كان بينهما مغايرة فلا يكون المغايرة بالماهية والوجود ولوازمهما بل بالقبلية
والبعدية فيلزم ان يكون المبتدا في الزمان المتقدم والمعاد في الزمان المتأخر فيلزم ان يكون للزمان زمان
آخر ويكون عود الزمان الثاني ويلزم التسلسل قال والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية اقول لما
فرغ عن الاحتجاج على امتناع العود اشار الى الجواب استدلالا لمن زعم انه يجوز عوده بان الاستدلال ان الشيء
بعد العدم ان كان ممتنعا لماهيته او لشيء من لوازمها لزم امتناع وجوده مبتدا وان كان ممتنعا لامر غير لازم
فيعدد ما انعدم لذلك الغير يزول الامتناع تقرير الجواب ان المعدوم بعد العدم ممتنع الوجود ولكن الامتناع للماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم فامتناع الماهية بعد العدم بسبب
هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا قال وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على
الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه اقول الموجود اما ان يكون بحيث اذا التفت اليه من حيث هو
الغير يجب له الوجود اولا والاول هو الواجب والثاني هو الممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر الى برهان وقد وردت
على الموجود من حيث هو هو اي الموجود لا بشرط شيء الذي هو قابل للتقييد وعدمه لا الموجود المقيد فان الموجود
بشرط ان يكون معه قيد الوجوب والامكان او بشرط ان لا يكون معه قيد يستحيل ان ينقسم الى الاقسام المتباينة
لان مورد القسمة مشترك بين الاقسام والموجود بشرط شيء او لا شيء لم يكن مشتركا بينهما قال والحكم على الممكن
بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود اقول هذا جواب عن اعتراض على القول بالامكان
تقرير الاعتراض ان القول بالامكان ممتنع لان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا

فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم واذا لم يقبل العدم امتنع حصول امكان الوجود و
العدم وان كان معدوما فهو حال العدم لا يقبل الوجود واذا لم يقبل الوجود امتنع حصول امكان الوجود والعدم واذا
امتنع خلو الشيء عن الوجود والعدم وكان كل منهما منافيا للامكان استحال حصول الامكان للشيء فالقول بالامكان
ممتنع تقرير الجواب ان نقول القسمة في قوله المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجودا او معدوما ليست بحاصرة لان
المفهوم منها ان المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون مع الوجود او مع العدم وههنا قسم آخر وهو ان لا يكون مع احدهما
وهو ان يكون الحكم بالامكان على الماهية من حيث هي هي لا باعتبار العدم او الوجود حتى يلزم المحذور المذكور فان
قال الماهية ليست منحصرة في حال الوجود وحال العدم لانه لا يخلو عن احدهما قلنا بلى لكن عند اعتبار الماهية مع الغير اما عند
اعتبارها لا مع الغير يكون الماهية وحدها ولا يكون موجودة ولا معدومة والماهية من حيث هي هي قابلة للوجود و
العدم فلا يستحيل الحكم عليها بالامكان قال ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته
اقول لما اجاب عن الاعتراض اراد ان يعين ماهية الامكان من حيث انه اعتبار عقلي ليندفع به الشبهات الواردة
على الامكان اعلم ان الشيء قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعتبر انه موجود او معدوم وقد يكون آلة
للعاقل في تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر به فهو آلة لتعقله مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله فيكون
الصورة في العقل للسماء آلة للعاقل في تعقله للسماء ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل
السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل بتلك الصورة ان المعقول هو السماء ثم اذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولة باعتبار
ذاتها منظورة فيها لا آلة في النظر فيه يحكم عليها وجدها عرضا قائما بمحل هو العقل ممكن وجوده وهكذا الامكان قد يكون آلة
للعاقل في تعقله بها يعرف حال الممكن في ان وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر في كون الامكان موجودا او غير موجود
جوهرا او عرضا او واجبا او ممكنا وقد يكون معقولا باعتبار ذاته فينظر في وجوده امكانه او وجوبه او جوهريته
او عرضيته ولا يكون من هذا الاعتبار امكانا للشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكنا في ذاته ووجوده غير ماهيته فهو
من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجودا او غير موجود ممكنا او غير ممكن واذا وصف بشيء من ذلك لا يكون امكانا
بل يكون له امكان آخر قال وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان
عقلي اقول هذا جواب اعتراض على ان الامكان اعتبار عقلي بانه في الذهن لا تحقق له في الخارج تقرير الاعتراض
ان حكم الذهن بامكان الممكن لا يخلو ان يكون مطابقا للمحكوم عليه او لا فان لم يكن مطابقا كان جهلا وكان حاصله ان الذهن
حكم بالامكان على ما ليس في نفسه ممكنا وان كان مطابقا كان الشيء في نفسه ممكنا فيكون الامكان متحققا في الخارج تقرير
الجواب ان نقول حكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان اعتبار عقلي وقد عرفت
ان الحكم بالامور العقلية على الشيء لا يجب ان يكون مطابقا لما في الخارج بل يجب ان يكون مطابقا لما في نفس الامر باعتبار
العقل وقد وقع في بعض نسخ المتن هكذا وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي يجب ان يعتبر مطابقته لما في
العقل وهو غير مستقيم لان حكم الذهن اعتبار عقلي سواء كان بالامكان على الممكن او بغير الامكان على غير الممكن لان الحكم
من المعقولات الثانية ولو كان المراد ان حكم الذهن اعتبار ما موجبا لوجوب اعتبار مطابقته لما في العقل لكان جميع
الاحكام يجب ان يكون مطابقا لما في العقل وليس كذلك فان الحكم بالامور الخارجية على مثلها يجب ان يعتبر مطابقته
لما في الخارج والعبارة المستقيمة ما اوردناه ولعل العبارة الاخرى سهو وقع من الناسخ قال والحكم على حاجة
الممكن ضروري ووضوح التصديق يتفاوت بتفاوت التصور غير قادح اقول الممكن لما كان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة

اليه على السوية احتاج في ترجح احد طرفيه على الاخر الى مرجح يرجحه فالحكم بان الممكن محتاج الى مرجح يرجح احد جانبيه على الاخر ضروري لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه محتاج الى المرجح قوله وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره انا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا التفاوت بينهما فان الاولى فيهما خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى غير ضرورية تقرير الجواب ان الضروريات قد يكون التصديق بها خافيا بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق بسبب خفاء التصورات غير قادح في كونه ضروريا فان التصديق الضروري قد يتوقف على تصورات مكتسبة

قال والمؤثرية اعتبار عقلي اقول هذا جواب عن شبهة واردة على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقرير الشبهة لو احتاج الممكن الى مؤثر لكانت مؤثرية المؤثر في ذلك الاثر اما ان يكون وصفا ثبوتيا او لا والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل اما بيان بطلان الاول فلان المؤثرية لو كانت ثبوتية فاما ان يكون نفس المؤثر والاثر او غيرهما والاول والثاني باطلان لانها نسبة بينهما والنسبة مغايرة لكلا المنتسبين وكذا الثالث لانها لو كانت مغايرة لهما لكانت ممكنة ضرورة توقفها على المنتسبين وهما غيرها والموقوف على الغير ممكن فيفتقر الى مؤثر ومؤثرية المؤثر فيه زائدة ويلزم التسلسل واما بيان بطلان الثاني وهو ان لا يكون ثبوتية فلان المؤثرية نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على المعدوم والمحمول على المعدوم غير ثابت فيكون اللامؤثرية غير ثابتة فيكون المؤثرية ثابتة تقرير الجواب ان المؤثرية امر اضافي اعتباري يثبت في العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر فان نعقل ذلك اقتضى ثبوت امر في العقل هي المؤثرية كما في سائر الاضافات

قال والمؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم اقول هذا ايضا جواب عن شبهة اخرى واردة على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر في الاثر حال وجود الاثر او حال عدمه والاول باطل لامتناع تحصيل الحاصل وكذا الثاني لان حال العدم لا اثر ولا تأثير لان التأثير لو كان يعتبر حصول الاثر عن المؤثر حيث لا اثر فلا تأثير وان كان معنى بيانا لكلام فيه كالكلام في الاثر تقرير الجواب ان المؤثر انما يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم فان قيل هذا يلزم الواسطة وهو محال اجيب بانا لم نقل ان الماهية خالية عن حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل نقول ان المؤثر مؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قيل اذا كانت الماهية لا تنفك عن احدهما فتأثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بانه ان اريد به ان وجود الاثر زمان وجوده او آن وجوده فلا نسلم امتناع ان يؤثر المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر لان المعلول لا يتأخر بالزمان عن العلة وان اريد به المقارنة الذاتية للاثر بالنسبة الى المؤثر فهو محال وحينئذ يعلم انه لا يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا معدوم

قال وتأثير المؤثر في الماهية ويلحقه وجوب لاحق اقول هذا ايضا جواب عن شبهة ثالثة واردة على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقريرها ان المؤثر اما ان يؤثر في الماهية او في الوجود او في اتصاف الماهية بالوجود والاول محال لان الماهية لو كانت بتأثير الغير يلزم عدمها عند عدم ذلك الغير لان ما بالغير يلزم من ارتفاع الغير ارتفاعه فلو كان السواد سوادا بالغير لزم ان لا يكون السواد سوادا عند عدم ذلك الغير وهو محال لان السواد يستحيل ان لا يكون سوادا سواء ارتفع الغير او لم يرتفع وكذا الثاني وهو ان يكون تأثيره في الوجود محال لما لزم ان لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التأثير وهو محال وكذا الثالث وهو ان يكون تأثيره في موصوفية الماهية بالوجود محال لوجهين احدهما ان الموصوفية امر

عدمي لانها لو كانت وجودية لكانت قائمة بالماهية اذ يمتنع ان يكون جوهرا ويلزم التسلسل واذا كانت عدمية امتنع ان يكون اثرا للغير الثاني انها لو كانت مستندة الى المؤثر لكان تأثير المؤثر اما في ماهيتها او وجودها وكلاهما محال او في اتصافها بالوجود ويعود الكلام فيه تقرير الجواب ان تأثير المؤثر في الماهية وتأثيره فيها من حيث هي لا من حيث تحقق وجودها لامتناع تحقق الوجود وقوله تأثيره في الماهية محال لانه يلزم ان لا يكون السواد سوادا لو كان بالغير لو حيل ان لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير قلنا تأثيره في الماهية هو ان يجعل السواد محققا لا ان يجعل السواد سوادا فكون السواد حينئذ يكون بالغير لا كون السواد سوادا فلا يلزم من انتفاء الغير انتفاء كون السواد سوادا بل انتفاء كون السواد سوادا فان فرض السواد سوادا فقد وجب سواديته بسبب الفرض وجوبا لاحقا مرتبا على الفرض ومع ذلك الفرض يمتنع تأثير المؤثر فيه فانه يكون تأثيرا في الماهية حال فرض وجودها واما قبل ذلك الفرض فيمكن ان يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب يكون ذلك الوجوب سابقا على وجوده وقد عرفت الفرق بينهما

قال وعدم الممكن مستند الى العدم علته اقول هذا ايضا جواب لاعتراض اعترض على ان الممكن محتاج الى المؤثر تقرير الاعتراض انما يفتقر الممكن في ترجح احد طرفيه الى المؤثر لا يفتقر في ترجح طرف العدم الى المؤثر والتالي باطل لان المرجح لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده الى المؤثر تقرير الجواب ان عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا وعدم العلة ليس نفيا محضا بل كل من عدم المعلول الممكن وعدم العلة امر عقلي ويجوز ان يعلل الامر العقلي بالامر العقلي فيجوز ان يستند عدم الممكن الى عدم علته فان العقل يتميز احدهما عن الاخر في العقل فان العقل يحكم حكما ضروريا بان العلة رفعت فرفع المعلول فيحد استناد ارتفاع المعلول الى ارتفاع علته

قال والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اقول ذهب الحكماء والمتاخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر وذلك لان علة حاجته الى المؤثر هي الامكان وهو حال البقاء حاصل لان الامكان للممكن ضروري واذا كانت العلة متحققة كان المعلول متحققا فيكون حال البقاء مفتقرا الى المؤثر لوجود علة الافتقار وهو الامكان

قال والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث اقول هذا جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الباقي حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له فيه تأثير او لا يكون وكلاهما محال اما الاول فلان التأثير اما في حصول الاثر فالاثر الحاصل فيه اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك واما ان يكون امرا جديدا والاول محال لامتناع تحصيل الحاصل والثاني ايضا محال لانه لم يكن تأثير المؤثر في امر جديد لا في الباقي وقد فرضنا انه اثر في الباقي هذا خلف واما الثاني وهو ان لا يكون له فيه تأثير فهو ايضا باطل لانه لم يكن ثمة اثر لامتناع حصول الاثر بدون التأثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر وقد فرضنا افتقاره اليه هذا خلف تقرير الجواب ان المؤثر حال البقاء يفيد اثرا ليس هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك بل امرا جديدا هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وبه صار باقيا فلا يلزم ان لا يكون تأثيره في الباقي حتى يلزم خلاف الفرض فان الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اي الاستمرار فلا يلزم من تأثيره في امر جديد غير الوجود الاول عدم تأثيره في الوجود الاول المتصف بالبقاء لان عدم تأثيره في المطلق لا يقتضي عدم تأثيره في المقيد

قال ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن لا استناده الى المختار اقول اي لاجل ان الممكن محتاج الى المؤثر جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن المؤثر الموجب فان الشيء المستند الى المؤثر انما يستند اليه بسبب انه ممكن يجب بغيره ومفهوم كونه ممكنا واجبا بغيره لا يمنع ان يكون واجب الوجود بغيره دائما فيكون مستندا الى الغير فالقديم الممكن الواجب بالغير جاز ان يستند الى مؤثر موجب ولا يمكن استناد الممكن القديم الى المؤثر المختار لان المختار انما يفعل بالقصد والاختيار والقصد انما يتوجه الى تحصيل

معدوم لامتناع توجه القصد الى الموجود والا لكان تحصيلا للحاصل بل معنى ان الشيء المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيل
وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فلا يكون اثره من القديم فلا يمكن استناده الى القديم اليه **قال** ولا قديم
سوى الله تعالى اقول ذهب الحكماء الى ان الموجودات الممكنة كلها محدثة حدوثا ذاتيا فالقديم الذي يكون
بانه آثار المحدث بالحدوث الذاتي لا يكون عندهم سوى الله تعالى واما القديم الذي بانه آثار المحدث بالحدوث الزماني فعندهم
الله تعالى والعقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها المعينة الا حركاتها فان كل واحدة من
حركاتها مسبوقة بحركة اخرى لا اول لها والاجسام العنصرية بهيولاها وباقي الموجودات محدثة واما الاشاعرة
فقالوا جميع الممكنات محدثة بالحدوث الزماني فالقديم هو الله تعالى واما الصفات فمنهم من جعلها مغايرة للذات فجعلها قديمة ومنهم من
جعلها غير مغايرة فلم يجعلها قديمة لان القدماء عندهم ثمانية ذات كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالمغايرة الا في
الذات في الصفات فلا يقولون بالمغايرة في الصفات مع الذات والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود في
لا يقولون بوجود القدماء واما القدماء الخمسة من قدماء الحكماء فهم قالوا بقدم الباري والنفس والهيولى والمكان والدهر
باله خمسة من الالهية واما الحرنانيون فقد اثبتوا قدماء خمسة حيين فاعلين وهما الباري والنفس وعنوا بالنفس
ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا حيين ولا فاعلين
ولا منفعلين وهما الدهر والخلاء وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود قديم سوى الله تعالى لما سيأتي من ان ذكرنا سوى الله تعالى
من الموجودات ممكن وكل ممكن حادث **قال** ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل **اقول** ذهب
الحكماء الى ان كل حادث مفتقر الى مدة ومادة اما الافتقار الى المدة فلان الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس
كقبلية الواحد على الاثنين التي توجد بها ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبلية قبل لا يثبت ذلك القبل مع البعد بل
يزول عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما يصح ان يكون قبل فقد يصح ان يكون بعد والقبلية يمتنع
ان يكون بعد ولا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون قبل وقد يكون مع وقد يكون بعد فهي شيء آخر لا يزال فيه
تجدد وتصرم فهو غير قار الذات متصل غير قابل للانقسام الى جزئين بان يفرض متحرك يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث
مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث فيكون بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات
متجددة منصرمة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فاذا
ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية
اللتين لا تجتمعان يدل على وجود الزمان فان الزمان هو الذي تلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا
وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية
والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء بل لذاته المنصرمة المتجددة فالحق ان عروض هذين
المعنيين له لا لشيء آخر فاذن ثبوتهما يدل على وجود الزمان وهما اضافيتان لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزئين
من الزمان اللذين تلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا في الاعيان فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن
ثبوتهما في العقل يدل على وجود معروضهما بالذات اعني الزمان لوجود كل شيء فلذلك استدل بعروض القبلية للعدم
على وجود الزمان وقد تقرر ان القبلية ليست بموجودة في الخارج اذ لو كانت موجودة فيه لكانت القبلية الواحدة
قبل وجود آخر فبقبلية اخرى ويتسلسل واجيب بان القبلية من الاعتبارات العقلية فهي من حيث انها قبلية لا تكون
مختصة بزمان بل بهذا الاعتبار يكون القبلية للشيء من حيث انها في الزمان معين كلي يحكم سائر الموجودات الحوث
21
قبلية اخرى تعتبر في الذهن ولا تسلسل بل ينقطع عند انقطاع اعتبار العقل وقيل ايضا ان القبلية والبعدية
اضافيتان يجب ان توجدا معا فلا يمكن عدم المجامعة وقد قيل انهما لا يجتمعان فهنا قلنا حيث بانهما اضافيتان عقليتان
يجب ان توجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا معا في الخارج وقيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم
اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية وهو محال واجيب بان عدم الحادث ليس نفيا محضا لانه عدم مقيد بشيء وهو امر معقول
والقبلية ايضا عقلية فيجوز عروض القبلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول باعتبار العقل وقيل الاجزاء
الزمان بعضها سابق على البعض بهذا السبق المذكور في عدم الحادث فلو اقتضى هذا السبق الزمان يلزم ان يكون للزمان
زمان آخر واجيب بان عروض هذا السبق لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان متقض لذاته فلا يحتاج
في عروض السبق لبعض اجزائه المعروضة لشيء آخر لان غير الزمان يحتاج في عروض السبق لبعض اجزاء الزمان لذاته
وذلك لان اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر وان لم يكن
متساوية في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون اجزاء الزمان منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون
الزمان متصلا واحدا بل مركبا من آنات وايضا لو جاز عروض القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان لاجزاء الزمان
من غير زمان مغاير لها جاز عروضها القبلية لعدم الحادث من غير زمان مغاير لها فان قيل عروض القبلية والبعدية
لاجزاء الزمان من غير زمان مغاير ممكن بان يكون كل جزء من اجزاء الزمان مسبوقا بجزء آخر فلا يحتاج الى اعتبار زمان
آخر مغاير لها فان المعنى بكون اليوم متأخرا عن الامس انه غير حاصل عند حصول الامس واما اذا كان المحوادث فلا
لا يمكن اعتبار كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان لانه اذا كان حادث قبل جميع الحوادث لم يمكن ان يكون عدم هذا
الحادث الاول قبل وجوده لانه اذا لم يكن شيء عند عدمه فلا يمكن التعبير الى شيء حتى يقال انه ما كان حاصلا عند حصوله
اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن الامس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد ولم يسلم ان
معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لها مغايرة لذاتيهما وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل
في الزمان الذي حصل فيه الامس يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد
حين كان الامس فلنطالب ان تشعر بمعنى زمان فذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان زمان آخر ولا يقال المعية الزمان
للحركة ايضا تقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان ماهية الزمان هي اتصال التصرم والتجدد
وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فلا يكون للزمان اجزاء بالفعل ليس فيه تقدم وتأخر قبل التجزية فاذا فرض له
اجزاء فالتقدم والتأخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب تصور عروضها لغيرها اجزاء حتى يصير لها اجزاء بسبب التقدم
والتأخر العارضين لها بحسب تصور عروضها لغيرها متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان
يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتي
له واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضها
لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فاما اذا قلنا اليوم
والامس لم يحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس مفهومهما اشتمل على معنى هذا التأخر واما اذا قلنا العدم و
الوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فهي ما سوى الزمان للزمان غير المعية
بالزمان اعني معية شيئين معا في زمان واحد لان الاول يقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان الذي هو
ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين تشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد وهو زمان ما فلذلك لا يحتاج

في الاول الازمان يفاير الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه واما اقتقار الحادث الى المادة فلان كل
حادث فقد كان قبل وجوده ممكنا الوجود والا لزم الانقلاب فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك
الامكان هو قدرة القادر لان السببية كون الحادث غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسببية كونه غير
الحادث مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان هو قدرة القادر عليه لكان اذا قيل الحال انه غير مقدور
عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه غير
ممكن في نفسه وهذا هو رفقد بان انه غير كون القادر قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون
وجوده لا في موضوع بل هو اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم ممكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته
شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا معقولا بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي والامور الاضافية
اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وجود وموضوع وذلك الامكان قوة الموضوع
بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع
بالقياس الى الحادث لكونه عرضا او مادة بالقياس اليه لكون الحادث جوهرا فانا كل حادث مسبوق بمادة
فان الموضوع هو الجسم وهو لا ينفك عن المادة واعلم ان الامكان لا بد وان يكون بالاضافة الى وجود والوجود اما
بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض فالامكان بالقياس الى وجود بالعرض اما ان يكون للشيء
بالقياس الى وجود شيء آخر له كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الهواء يمكن
ان يصير مارا والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وجميع هذه الامكانات تحتاج الى موضوع موجود معها وهو محلها
واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فهو الامكان للشيء بالنسبة الى وجود نفسه فلا يخلو اما ان يوجد ذلك الشيء في موضوع
او في مادة او مع مادة كالبياض والصورة والنفس ولا شك ان هذه الامكانات ايضا محتاجة الى الموضوع يكون له
قابل امكان وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع
والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن
ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء ولا يجوز ان يكون امكانه قائما بنفسه لما عرفت انه اضافي يفتقر
الى موضوع فلا يجوز ان يكون امكان ذلك الشيء قبل وجوده فلا يكون ذلك الشيء حادثا فاذن كل ما كان موجودا يكون دائم الوجود
وان لم يكن موجودا كان ممتنعا فثبت ان امكان الحادث قبل وجوده يتعلق بمادة ويعبر عنه بالقوة فيقال وجود هذا
الحادث في هذه المادة بالقوة فان قيل ان الامكان امر عقلي فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج اجيب بان الامكان
امر عقلي يتعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي لا بد له من محل موجود في الخارج هو محل الامكان بل امكان وجوده في الخارج
وتعلقه بذلك الشيء هو ان وجود ذلك الشيء في الخارج هو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود وله امكان
آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وفيه نظر اذ لا نسلم انه بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يستدعي
وجود موضوعه في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا نسلم ان الامكان
لا يجوز ان يكون فيه لان الحادث قبل وجوده ممتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون محلا لغيره لان نفس الشيء
لا يكون حاصلا لغيره اجيب بان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث قبل وجوده متعلقا
بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث
من حيث ان امكان الوجود بالقياس اليه فباعتبار الاول يكون عرضا في موضوع وباعتبار الثاني لا يكون كما انه

المضاف اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير وللقائل ان يقول لما جاز
ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له
بل هذا اولى لان نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى واشد من نسبة القابل الى وجوده فان قيل لو كان الامكان قائما بالفاعل
لكان القدرة متعلقة به لانه يكون الامكان عبارة عن القدرة قلنا كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون
عين القدرة فان كون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه فيصح تعليل القدرة عليه بالامكان
وقيل ان لكل حادث امكانين احدهما الامكان الذاتي وهو الامكان اللازم لماهيته والثاني الامكان الاستعدادي
وذلك لان الحادث لا يكون علته التامة دائمة والا لكان وجوده عنها في بعض الاحوال دون البعض ترجيحا من غير مرجح
ولا يكفي الامكان الذاتي في فيضانه عن المبدا القديم بل لا بد من حصول شرط آخر حتى يتم استعداد القبول الفيض من
المبدا وهذا الاستعداد التام هو المسمى بالامكان الاستعدادي وهو سابق عليه فاذن لا بد لكل حادث من سبق
حادث آخر يكون لكل منها بحيث يقرب العلة الموجبة الى المعلول بعد بعدها عنه ولا بد لتلك الحوادث من محل يختص بها الحادث
لتخصص الاستعداد بوقت دون وقت وحادث دون حادث وذلك المحل هو المادة فاذن لكل حادث مسبوق بمادة
والحاصل ان الامكان الذي يستدل به على احتياج الحادث الى المادة هو الامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي لان الامكان
الامكان الذي يستدل به على المادة هو الذي يكون سببا للمقدورية والامكان الذي يكون سببا للمقدورية هو الامكان الذاتي
لانا نقول الامكان الاستعدادي ايضا سبب المقدورية الحادث لان الحادث ما لم يتم استعداد وجوده امتنع صدوره عن
القادر لانه لو صدر عنه لكان استعداد وجوده غير متوقف على شيء آخر فيكون استعداد وجوده تاما وقد فرض غير تام
هذا خلف هذا واما قول المصنف الحادث لا ينفك عن المدة والمادة والا لزم التسلسل ان اريد بالحادث الحادث بالحدوث
الذاتي فهو مستقيم لان الحادث بالحدوث الذاتي لو كان منفكا عن المدة والمادة او عن المدة والمادة اضافة لكان بالحدوث
الذاتي فيستغني عن ايضا الى المدة والمادة غيرهما ولزم التسلسل وان اريد بالحادث الحادث بالحدوث الزماني فلزوم التسلسل
ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان المدة والمادة حادثين بالحدوث الزماني وهو ممنوع قال والقديم لا يجوز عليه العدم
لوجوبه بالذات او لاستناده اليه اقول القديم اعني الموجود الذي لم يسبقه العدم سبقا زمانيا لا يجوز عليه العدم
وذلك لانه اما ان يكون وجوبه بالذات او لا فان كان الاول فهو الواجب بذاته والواجب بذاته يمتنع عدمه والا لزم الانقلاب وان كان الثاني
لا يجوز ان يكون مستندا الى المختار لان اثر المختار لا بد وان يكون حادثا لان الاختيار ترجيح احد الجانبين الموجود فيجب استناده
الى الموجب وذلك الموجب ان كان واجبا استحال عدمه فيستحيل عدم ما يستند اليه وان كان ممكنا فلا بد وان ينتهي الى
الواجب بذاته لاستحالة الدور والتسلسل فيجب من دوامه ووجوبه دوام ما يستند اليه فيستحيل عدم ما يستند اليه
قال الفصل الثاني في الماهية ولواحقها وهي مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالبا على الامر المعقول
والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من ثواني المعقولات اقول لما فرغ من مباحث الفصل الاول شرع في
الفصل الثاني الذي هو في الماهية ولواحقها اعني الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغيرها فقال
الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانه يقع جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد
بما هو فيجاب به عن هذا السؤال بالحيوان الناطق فالحيوان الناطق هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل
مثل المتعقل عن الانسان بخلاف الذات والحقيقة تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والكل اي الماهية والذات و
الحقيقة من المعقولات الثانية فانها امور تستند الى المعقولات الاول من حيث هي في العقل ولا يوجد في الاعيان ما يطابقها

مثلا المعقول من الانسان او الحيوان يعرض له انه ماهية وكليته الاعتبارات شيء من ماهية بل من الاعتبارات انسان او
فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذاتيات الحقيقية قال وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات
والا لما صدقت على مقابلها وتكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي
النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها اقول الكلي الذي يعرض كليا او جزئيا حقيقته من حيث هو هي
مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثلا الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة
لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم
والخصوص لما عبر ذلك من الاعتبارات فالانسان في نفسه لا موجود ولا معدوم ولا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي
ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء منها في مفهومه وان كان لا يخلو عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق
الانسان على ما ينافيه مثلا لو دخل الوجود في مفهوم الانسان لما صدق على الانسان المعدوم ولو دخل الوحدة في مفهومه
لما صدق على الانسان الكثير وكذا لو دخل الجزئي او الخصوص في مفهومه لما صدق على الكلي والعام فالماهية في نفسها شيء
وكل واحد من هذه الاعتبارات شيء آخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات عليها الا بضم زائد واما كونها ماهية فلانها
في ان الانسان انسان بذاته لا بشيء آخر ينضم اليه واما انسان واحد لا بذاته بل بضم صفة الوحدة اليه والماهية اذا
اخذت مع عارض يكون مقابلة لها هي مع ضده كالعارض مثلا اذا اخذ الانسان مع الوحدة يكون مقابلا للانسان
مع الكثرة وكذا اذا اخذ مع الخصوص يكون ضدا للانسان مع العموم والماهية من حيث هي ليست الا الماهية فان الانسان
من حيث هو ليس الا الانسان فان سئلت عن الانسان بطرفي النقيض مثلا هل الانسان الف او ليس فلم يكن الجواب الا
السلب لاي شيء كان … السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب ان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بالف
ولا شيء من الاشياء ولا يقال الانسان من حيث هو انسان ليس بالف فان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولي
بمعنى ان الانسان من حيث هو انسان هو ليس بالف اي شيء هو لا الف وهذا غير مستقيم فان الانسان من حيث هو
لا الف ولا لا الف بخلاف الصيغة الاولى فانه لا يكون الا للسلب ويكون المعنى ان الانسان ليس من حيث هو انسان
بالف ولا يلزم منه ان يكون من حيث هو لا الف هذا اذا حمل على الانسان مفهوم الف ومفهوم لا الف واما اذا سئلنا
هل هو موصوف بالف او ليس فانه يجب ان يقال انه موصوف بالنقيض … انه ليس موصوفا به
يتقيد بعدم اتصافه به قال وقد تؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا
لا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء ولا توجد الا في الاذهان وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي
طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه والكلية العارضة للماهية
يقال لها كلي منطقي والمركب عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة اقول الماهية
قد تؤخذ تارة من حيث هي مجردة عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء منه لكان زائدا عليها ولا يكون الماهية
المأخوذة على هذا الوجه مقولا على المجموع الحاصل من الماهية المأخوذة على هذا الوجه ومن الزوائد فانه بهذا الاعتبار
يكون المجموع مركبا منها ومن الزوائد … جزء الشيء … لا يكون محمولا على الشيء والماهية بهذا الاعتبار
تسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء والماهية بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لان الوجود الخارجي … من العوارض
وقد … عنها ولا توجد ايضا في الذهن لان الوجود الذهني ايضا من العوارض اللهم الا ان يعني بالتجرد التجرد عن
العوارض الخارجية فقط … موجودة في الذهن وقد تؤخذ الماهية من حيث هي هي من غير الالتفات الى

٢٧

المقارنات شيء او لا بل يلتفت الى مفهومها من حيث هو هو ويسمى الماهية لا بشرط شيء والكلي الطبيعي وهو موجود في الاعيان
لانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فهو موجود اما الماهية من حيث هي فيكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج او
الماهية مع قيد وجود الكلام فاما ان ينتهي الى الماهية من حيث هي فيحصل المطلوب او لم ينته فيلزم التسلسل وهو محال
والملزوم ان يكون الشخص مركبا من امور غير متناهية بالفعل على تقدير جواز التسلسل يلزم المطلوب لانه اذا كانت
الماهية من حيث هي مقيدة بالقيود الغير المتناهية موجودة يكون الماهية موجودة … لا يكون معها قيد آخر الا
لكان داخلا في القيود الغير المتناهية وخارجا عنها … انه لا يكون جملة القيود جملة القيود وهي ما يفرض ان
يكون معها قيد آخر فيكون الماهية من حيث هي اعني الكلي الطبيعي موجودا في الخارج وهو محمول على الحاصل منه ومما
يضاف اليه من القيود والكلي الطبيعي هو الطبيعة التي اذا حصلت في العقل عرض لها الكلي لا ان الكلي يعرض لها في الخارج
اذ ليس يمكن ان يكون امر موجود بعينه في كثيرين فان الانسانية التي في زيد ان كانت بذاتها الموجودة لا بمعنى الحد
موجودة في عمرو كان ما يعرض لهذه الانسانية في عمرو لازما له يعرض لها وهي في زيد فيلزم منه ان يكون …
قد اجتمع فيها الاضداد وليس يمكنا ان يعرض الكلية للطبيعة الموجودة في الخارج بل اذا حصلت في العقل يعرض لها الكلي
فالمعقول من الكلي الطبيعي هو الكلي وليس كليته الصورة العقلية لاجل انها في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية
في نفس جزئية فهي بهذا الاعتبار يكون جزئية بل باعتبار مطابقتها للكثيرين هي الكلي ويجوز ان يكون شيء واحد باعتبار كليا
وباعتبار آخر جزئيا والمعنى بالمطابقة انها اذا سبق الى النفس اي واحد من تلك الكثرة ينتزع عنه هذه الصورة بعينها واذا سبق
واحد اخر فتأثر النفس منه بهذه الصورة لم يكن لها عداه تأثيره في النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولا لكان اثر
الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فهذه هي المطابقة والصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي واما باعتبار انها صورة في نفس
فهي جزئية مشخصة مندرجة تحت كلي اخر صادق على هذه الصورة وصورة اخرى في تلك النفس او في نفس غيرها والكلي الصادق على
هذه الصور … بان نسبته الى تلك الصور التي في النفس كنسبة هذه الصور الى الامور الخارجة عما في النفس من الصور
فان قيل لو كانت الصورة من حيث هي صورة في النفس جزئية مندرجة تحت كلي لكان ذلك الكلي ايضا صورة عقلية وتلك الصورة
ايضا بهذا الاعتبار جزئية مندرجة تحت كلي آخر وهلم جرا فيلزم التسلسل اجيب بان التسلسل انما يلزم ان لو اعتبر العقل
الصورة من حيث هي صورة في نفس جزئية وليس يلزم ان يعتبر العقل كل صورة معقولة على هذا الوجه فينقطع التسلسل
بانقطاع اعتبار العقل كما في سائر الاعتبارات والصورة العقلية في نفسها شيء وكونها كلية شيء آخر فالكلي من حيث هو كلي
شيء ومن حيث هو انسان او فرس شيء آخر فالكلي من حيث هو كلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه من غير اشارة
الى مفهوم الانسان او فرس فالحيوان او الانسان غير داخل في الكلي ولا داخل في حد الكلي لكن الكلي يعرض للحيوان والانسان وغيرهما
فالكلي العارض هو الكلي المنطقي لانه يبحث عنه في المنطق لان المنطقي يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير اشارة الى طبيعة من
الطبائع والمركب من الماهية اي الصورة العقلية والكلي العارض لها هو الكلي العقلي … الماهية لا بشرط شيء الطبيعة و
الصورة الحاصلة منها في العقل ايضا طبيعية لكنها منسوبة الى الطبيعة ومعروضة للكلي … والذي يسمونه معروض
الكلي بالكلي الطبيعي لكنهم … على هذا الاصطلاح لانهم حكموا بان الكلي الطبيعي موجود في الخارج ومعروض الكلي هو الصورة
العقلية وهي غير موجودة في الخارج والكلي المنطقي اعتباري ذهني وهو من المعقولات الثانية لانه يعرض للصورة العقلية …
من الخارج صورة بها اذ ليس في الخارج شيء هو كلي واذا كان الكلي المنطقي ذهنيا يكون الكلي العقلي ايضا ذهنيا لكونه مركبا منه
ومن الصورة العقلية فهذه اي الكلي المنطقي والكلي الطبيعي والكلي العقلي اعتبارات ثلثة تحصل في الماهية المعقولة الماهية

اذا اخذت بشرط ان يكون معها شيء يسمى المخلوط والماهية بشرط شيء وهي موجودة في الخارج والمخلوط والمجرد متباينان وبينهما
مندرجان تحت الماهية لا بشرط شيء قال والماهية منها بسيط وهي ما لا جزء له ومنها ما له جزء وهما موجودان
ضرورة ووصفاهما اعتباريان لتنافيهما وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بالمعنى اقول
الماهية اما بسيطة وهي ما لا جزء له واما مركبة وهي ما له جزء وكل منهما موجود بالضرورة اما المركبة فوجودها واضح كالانسان
والحيوان وغيرهما من المركبات واما البسيطة فلان المركبة لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسائط والملتزم تركيبها من
اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال او بتقدير تسليمه فالمطلوب حاصل وذلك لان كل كثرة فلا بد فيها من واحد بالفعل
فذلك الواحد لا يجوز ان يكون منقسما بالفعل الا لم يكن الواحد بالفعل واحدا بالفعل لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة والا لزم
ان يكون الماهية موجودة بالفعل متقومة باجزاء لم توجد الا بالقوة وهو محال فان اجزاء الشيء يجب ان يكون حاصلة مع الشيء
بالفعل ووصف البسيط والمركب اعني البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية لانهما يعرضان للمعقولات من حيث هي
في العقل ولم يوجد في الخارج ما يطابقهما فانه ليس في الخارج شيء هو بساطة او تركيب بل انما في الخارج اما انسان او فرس
او جسم جمادي او غير ذلك فاذا حصل واحد منها في العقل يعرض له البساطة او التركيب وكل منهما مناف للآخر اذ لا يجوز
ان يكون شيء واحد بسيطا ومركبا معا لانه اما له جزء فيكون مركبا وليس ببسيط او ليس له جزء وحينئذ يكون بسيطا وليس
بمركب والبسيط والمركب قد يتضايفان من حيث انهما يتضايفان فان البسيط المنفي يقصد الذي يكون بسيطا بالقياس
الى مركب مخصوص بان يكون جزءا بالنسبة الى ذلك المركب فان الجزء بسيط بالنسبة الى الكل وان كان الجزء جزءا آخر فباعتبار
الكل بسيط اضافي وباعتبار ان له جزءا مركب حقيقي واذا كان الجزء بالنسبة الى الكل بسيطا متضايفا يكون الكل بالنسبة
اليه مركبا متضايفا فاذا اخذ البسيط والمركب متضايفين فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بالمعنى من
البسيط والمركب الحقيقيين يعني اذا اعتبر البسيط الاضافي بالنسبة الى البسيط الحقيقي يكون البسيط الاضافي اعم من البسيط
الحقيقي لان كل بسيط حقيقي يصدق عليه انه بسيط بالقياس الى المركب وليس كل ما هو بسيط بالنسبة الى المركب فهو بسيط
حقيقي لجواز ان يكون ما هو بسيط بالنسبة الى المركب مركبا والمركب لا يكون بسيطا حقيقيا واذا اعتبر المركب الاضافي بالنسبة
الى المركب الحقيقي يعاكس في العموم والخصوص اي يكون المركب الحقيقي اعم من المركب الاضافي لان كل مركب اضافي يصدق عليه
ان له جزءا فيكون مركبا حقيقيا وليس كل ما هو مركب حقيقي يصدق عليه انه مركب اضافي لجواز ان لا يعتبر اضافته الى اجزائه
فلا يكون مركبا اضافيا قال وكما تحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط اقول اي كما تحقق حاجة المركب الى الجاعل كذلك
تحقق حاجة البسيط الى الجاعل وذلك لان البسيط قد يكون ممكنا وكل ممكن محتاج الى الجاعل وقيل ان البسيط غير مجعول لانه
لو كان مجعولا لكان ممكنا والامكان نسبة والنسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط
بسيطا هذا خلف والجواب انه لا يلزم من عروض الامكان للبسيط الاثنينية فيه لان الامكان يعرض للبسيط بالنسبة الى
وجوده والوجود خارج عن حقيقته فلا يلزم الاثنينية قال وقد تتقوم بنفسها وقد تفتقر الى المحل والمركب
مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب باعتبار الذهن وبعده باعتبار
الخارج فيتحصل خواص ثلاثة متلازمة وانما نافر اقول كل واحد من البسيط والمركب قد يتقوم بنفسه
اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به وقد يفتقر الى محل يقوم به فالبسيط الذي يقوم بنفسه الواجب والبسيط الذي يقوم
بغيره النقطة والمركب الذي يقوم بنفسه الجسم والمركب الذي يقوم بالمحل السواد والمركب يلتئم من امور كل واحد منها علة
ناقصة لتقويمه وعدمه علة لعدم الكل لاستحالة ان الاجزاء تتقدم في المركب في الوجود الخارجي ان كان التركيب خارجيا وفي

الوجود

الوجود الذهني ان كان التركيب ذهنيا ضرورة تقدم العلة على المعلول في الوجود الخارجي ان كانت علة في الخارج وفي الوجود
الذهني ان كانت علة في الذهن وكذا تقدم الجزء على المركب في العدم بالخارجي والذهني كذا بالنسبة الى الجزء واحد فان
الكل لا يتحقق الا بعد تحقق جميع اجزائه وينعدم بانعدام جزء واحد اي جزء كان وتقدم الجزء على الكل علة الغناء الجزء عن سبب
آخر يحققه عند تحقق الكل لان الجزء لما كان متقدما على الكل في تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا فاستغنى عند
تحقق الكل الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فالغنى عن السبب الجديد ان اعتبر في الجزء الخارجي
يسمى الجزء الغني عن السبب وان اعتبر في الجزء الذهني يسمى الجزء بين الثبوت فيحصل للجزء خواص ثلثة الاولى كونه متقدما
على الكل الثانية استغناؤه عن سبب جديد والاولى اخص من الثانية لان كل ما هو متقدم على الشيء يستغني عن سبب جديد
وليس كل ما هو مستغن عن سبب جديد يجب تقدمه فان الاولى هي حصول الموصوف بالتقدم من غير سبب جديد والثانية
هي الحصول من غير سبب جديد وهو اعم من ان يكون موصوفا بالتقدم اولا ولا شك ان المطلق اعم من المقيد الثالثة امتناع رفعه
عن المركب اي اذا تصور الجزء مع المركب يمتنع العقل عن سلب الجزء عنه والخاصة الاولى مشتركة اي كل جزء متقدم على الكل
وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء لا يقال العلة الفاعلية متقدمة على المركب وليست جزءا له لانا نقول المراد بتقدم
الجزء ان يكون يتقوم به لا منه وح يندفع ما ذكرتم لان الجزء متقدم على المركب بمعنى يتقوم المركب به فكلما يتقوم به
المركب فهو جزء وبالعكس فلا ينتقض بالعلة الفاعلية والخاصتان الاخريان اضافيتان لان اللوازم القريبة يصدق عليها
ما ان الخاصتين مع انها ليست باجزاء فتكونان اعم من الجزء بخلاف الخاصة الاولى فانها مساوية له قال ولا بد من
حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد اقول المركب الذي له وحدة حقيقية لا يجوز ان يكون
كل واحد من اجزائه مستغنيا عن كل واحد من الاجزاء الباقية والا لامتنع ان يحصل منها ماهية مركبة واحدة كالحجر
من الانسان والحجر الموضوع الى جنبه ماهية مركبة واحدة وهذا ضروري وما ورد من المثال للتوضيح لا ليستدل به عليه فانه ربما
خفي التصديق الضروري لخفاء تصور اطرافه فيورد مثال يتضح به التصديق ولا يمكن ان يكون كل واحد من الاجزاء محتاجا
الى كل واحد من الاجزاء الباقية من الحيثية التي احتاج اليه فيها والا لزم الدور واليه اشار بقوله ولا يمكن شمولها باعتبار
واحد اي لا يمكن شمول الحاجة لجميع الاجزاء على ان يكون كل واحد منها محتاجا الى غيره باعتبار واحد بان يكون كل يتوقف على غيره من
الجهة التي يتوقف الغير عليه من تلك الجهة بل لا بد وان يكون البعض منها محتاجا الى الباقي من غير احتياج الباقي اليه كالهيئة
الاجتماعية للعشرة وآحادها المجعول فان الهيئة الاجتماعية مفتقرة الى الباقي من غير عكس او يكون كل واحد منها محتاجا
الى كل واحد من الباقي من حيثية غير الحيثية التي احتاج اليه فيها كالمادة والصورة للجسم فان المادة محتاجة في وجودها
الى الصورة والصورة محتاجة في تشخصها الى المادة بان يكون المادة قابلة تشخص الصورة قال وهي متميزة في الخارج
وقد تتميز في الذهن اقول اجزاء الماهية اما ان يكون متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل غير
وجود الآخر كالمادة والصورة للجسم او يكون متميزة في الذهن غير متميزة في الخارج بان لا يكون لكل منهما وجود مستقل
في الخارج بل جعل كل منهما في الخارج هو بعينه جعل الآخر وجعل المركب بعينه جعل الاجزاء كالجنس والفصل بالنسبة
الى النوع ومعنى كونها جزء الماهية مع كونها جزء حدها في الذهن وهذا الاحمال على الحد بالمواطاة ضرورة امتناع
حمل الجزء على الكل بهو هو وذلك كالسواد الذي يشارك البياض في اللون الذي هو جنسهما ويمتاز عنه بفصل قابض
للبصر فان جعله لونا في الخارج هو جعله سوادا وكذا جعله قابضا للبصر هو جعله لونا وسوادا فلا امتياز
عليه بهو هو وتميز جنسه عن فصله يكون في الذهن فقط ولو كان للون وجود مستقل وللقابض للبصر ايضا وجود

آخر جاز ان يكون اى تحقق كان باللون اذ ليس واحد من الفصول المخصصة بعينه شرطا لوجود اللون لانه لو كان شرطا
لما امكن اللون مع ما يضاد ذلك الفصل او على انه واذا لم يكن واحد من الفصول بعينه شرطا لوجود اللون فله وجود
غير وجود الفصل الخاص يجوز ان تبدل فيتبدل الفصول به بان يبقى اللون مع زوال القابضية ويقترن به خصوص
المفرقية للبصر والثانى باطل فالمقدم مثله ولقائل ان يمنع الملازمة فانه يجوز ان يكون اللون المغاير للفصل
فى الوجود مشروطا فى وجوده الخاص بالفصل الخاص فينتفى بانتفاء الفصل على تقدير تسليم الملازمة نمنع انتفاء التالى
وقيل ان جنس السواد المحسوس لا يتميز عن فصله فى الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله فان كان كل منهما
محسوسا يلزم ان يكون احساسنا بالسواد احساسا بمحسوسين فان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم
ان يكون احدهما داخلا فى طبيعة الاخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم تحدث هيئة
محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت فتلك هيئة هى معلولة لاجتماع الجنس والفصل فيكونان خارجة عنها عارضة
لها فلا يكون التركيب فى السواد المحسوس بل فى فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نسلم انه ان حدثت هيئة محسوسة
يلزم ان يكونا عارضة لها وانما يلزم لو لم تكن الهيئة الحاصلة هى مجموع الجنس والفصل وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون
كل منهما محسوسا بانفراده ويكون مجموعهما هيئة محسوسة حادثة فلا يكونان عارضة لها بل متقومة بكل منهما فيكون
التركيب فى نفسها لا فى فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل لا يتمايزان فى الوجود الخارجى اذ لو كان لكل وجود
خارجى يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الاخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون
الشىء هو بعينه ما يكون مغايرا له فى وجوده وهذا ضرورى فان احد الموجودين لا يكون هو الاخر لا يقال لو كان التغاير
فى الوجود الخارجى يقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير فى الوجود الذهنى ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة
فان احد الموجودين فى الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الاخر فلا يكون الجنس متميزا عن الفصل فى الوجود الذهنى
ايضا لانا نقول التغاير فى الوجود الذهنى يقتضى امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهنى على الفصل والنوع ولا
يقتضى امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن وجوده الذهنى والخارجى فان قيل فيعتبر هذا ايضا فى الوجود الخارجى
فان الجنس المحمول الخارجى هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجى حسب بان نعتبر الجنس مع قطع النظر عن
وجوده الخارجى لا يكون الا فى العقل اذ الماهية من حيث هى لا تحقق لها الا فى العقل فاذا ثبت ان الجنس والفصل لا يتمايزان فى
الوجود الخارجى فيعقل الجنس والفصل لا يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان والناطق فيكون الماهية المركبة
من الجنس والفصل مركبة فى الخارج وقد لا يكون الجنس العقلى وفصله فيكون ماهية العقل مركبة فى الذهن بسيطة فى الخارج
ولا امتناع فى ان يكون هو ان يعقل [illegible] بشيئين لامر بسيط فى الخارج قال فاذا اعتبر عروض العموم وعدمه فقد تتباين
وقد تتداخل اقول اجزاء الماهية باعتبار عروض العموم وعدمه بينها اعنى الخصوص تنقسم الى متداخلة والى متباينة وذلك لان
اجزاء الماهية لا تخلو اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى متداخلة والثانى متباينة والاجزاء المتداخلة اما ان يكون
بعضها اعم من البعض الاخر مطلقا او من وجه فان كان الاول فاما ان يكون العام متقوما بالخاص اما ان يكون الخاص جاريا مجرى الموصوف
والعام جاريا مجرى الصفة او بالعكس فان كان الاول فالعام هو الجنس والخاص هو الفصل مثل الحيوان والناطق للانسان فان
لا يكون فى تلك التركيب من الجنس والفصل بل هو شىء وعارضه كالموجود المتنزل فى المقولات العشر فانه متقوم بتلك الماهية
وكان [illegible] او يكون الخاص متقوما بالعام مثل النوع الاخير المقيد بالعوارض المفارقة فانه اذا اعتبر مجموع مركب من النوع
الاخير والعوارض المفارقة يكون تلك العوارض اجزاء للمجموع المعتبر ويكون اخص من النوع الذى هو الجزء الاخر ومتقوم به كالانسان

المقيد

المقيد بالضاحك او الكاتب او غير ذلك من الاعراض المفارقة وان كان الثانى وهو ان يكون بعض الاجزاء اعم من البعض
الاخر من وجه فمثل الماهية المركبة من الحيوان والابيض والاجزاء المتباينة لا تخلو اما ان يكون المركب منها مركبا من
الشىء الماخوذ مع احدى علله او من الشىء الماخوذ مع احد معلولاته او من الشىء الماخوذ مع غير علله ومعلولاته فان كان
الاول فاما ان يكون مع علته الفاعلية مثل العطاء فانه فائدة مقرونة بالفاعل او مع علته المادية كالانف الافطس الذى
هو ذو تقعير فى الانف او مع علته الصورية كالانف الافطس الذى جعلناه اسما للانف الذى به تقعير او مع علته الغائية كالخاتم
فانه اسم الحلقة مقرونة بما هو غاية لها وهو التجمل بها فى الاصبع وان كان الثانى فهو كالرازق والخالق وغير ذلك من الاسماء
المشتقة وان كان الثالث فاما ان يكون كلها وجودية او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كان الاول فلا يخلو اما ان
يكون كلها حقيقية او اضافية او بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فاما ان يكون متشابهة او مختلفة
فان كانت متشابهة فكالعدد عن الاحاد وان كانت مختلفة فاما ان يكون معقولة او محسوسة فان كانت معقولة فكالجسم
المركب من الهيولى والصورة وكالعدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة وان كانت محسوسة فكالبلقة من السواد والبياض
وان كان كلها اضافية فكالاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كان بعضها اضافية
وبعضها حقيقية فكالسرير فانه مركب من الخشب الذى هو موجود حقيقى ومن الترتيب الذى هو اضافى وان كان الثانى
وهو ان يكون بعضها عدمية وبعضها وجودية فكالاول فانه مركب من وجودى وهو كونه مبدأ لغيره وعدمى وهو انه
جعل ح لا مبدأ له قال وقد تؤخذ موادا وقد تؤخذ محمولة فتعرض لها الجنسية والفصلية ويقال لها واحد اقول اجزاء
الماهية قد تؤخذ من حيث انها مواد وتكون اجزاء حقيقية للماهية لا تحمل عليها وقد تؤخذ من حيث انها محمولة عليها بالمواطاة
ولا تكون اجزاء حقيقية لها بل اذا قيل لها انها اجزاء لها فباعتبار ان من حيث ان اللفظ الدال عليها جزء لحدها وتبيينه كما نشاهد
فنقول ان الجسم قد يؤخذ من حيث انه مادة للحيوان ويكون جزءا حقيقيا له غير محمول عليه بالمواطاة وقد يؤخذ من حيث
انه محمول عليه بالمواطاة وجنس له فاذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه لا يدخل فى وجوده معنى غير هذا
وبحيث لو انضم معنى غير هذا مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسم مضافا اليه فالجسم مادة غير محمول على
ما تحته وان اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط ان لا يعرض لشىء آخر اصلا بل مع قطع النظر عما عداه كان محمولا
على كل نوع تحته وكذا الناطق والحساس والنامى فقد تؤخذ على الوجه الاول فيكون موادا واجزاء حقيقية غير محمولة وقد تؤخذ
على الوجه الثانى فيكون محمولة لا يقال اذا قلنا الانسان جسم فان كان المراد به ان مفهوم الانسان بعينه مفهوم
الجسم كان ذلك باطلا وان كان المراد به ان الانسان موصوف بالجسم فهو ايضا باطل لان الجسم جزء من الانسان والجزء
متقدم والصفة متاخرة وان كان المراد به امرا آخر فلا بد من بيانه لنتصوره وننظر فى صحته وفساده لانا نقول
المراد به امر ثالث وهو اتحادهما فى الوجود فان الانسان مغاير للجسم فى الماهية لكنهما متحدان فى الوجود والثانى
لان الجسم من حيث هو لا يدخل فى الوجود الا بعد تقيده فيتحد بعروض الوجود الا للجسم المقيد بذلك التقييد
لو جاز عروض الوجود الواحد لماهيتين لجاز قيام العرض الواحد بمحلين والثانى باطل على تقدير جواز عروض الوجود
الواحد لماهيتين لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على وجود الكل
وذلك الوجود يمتنع ان يكون هو الوجود الذى عرض للكل لانه لا امتناع ان يكون الجزء بذلك الوجود متقدما على ذلك الجزء
والا لزم تقدم الشىء على نفسه وهو محال واذا كان ذلك الوجود مغايرا للوجود العارض للكل فلو كان الجزء موجودا ايضا
بالوجود العارض للكل يلزم ان يكون للجزء وجودان وانه محال بالضرورة احتج بان جواز عروض الوجود الواحد لماهيتين

لا يستلزم جواز تقوّم العرض الواحد بمحلين فان الوجود ليس بعرض يعرض معروضه لا يكون معروضه له في الخارج كالموضوع بالنسبة الى العرض بل عروض الوجود لا يتصور الا في العقل فيجوز عروضه للماهية المتقومة في العقل بامرين واما قوله لا يجوز عروض الوجود الواحد لماهية الجزء والكل لان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على وجود الكل قلنا مسلم ان الجزء من حيث هو جزء له وجود متقدم على وجود الكل لكن الجزء من حيث هو جزء لا يكون محمولا على الكل حتى يلزم منه عروض الوجود بنفسه بل الجزء من حيث هو جزء مادة والمادة غير محمولة والمحمول من حيث هو محمول لا يكون له وجود مغاير لوجود الموضوع والحاصل ان الجزء من حيث انه جزء يكون له وجود متقدم ولا يكون محمولا ومن حيث انه محمول لا يكون له وجود غير وجود الموضوع فلا يلزم عروض الوجود بنفسه هنا وافا اعتبر الجزء من حيث انه محمول فقد يعرض له اما الجنس فهنا الفصل كذلك لان الجزء من حيث هو محمول اما ان يكون تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها في الحقيقة او لا والاول يعرض له الجنس والثاني يعرض له الفصل وجعل الجنس والفصل واحدا وذلك لانه لو لم يكن جعلهما واحدا لكان لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر فلا يكون احدهما محمولا على الآخر بالمواطاة وهذا بين عند العقل **قال** والجنس كالمادة وهو معلول للفصل كالصورة وهو علة **اقول** الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس اشبه بالمادة من الفصل والفصل اشبه بالصورة من الجنس وذلك لان الجنس لا يتقوم بالفعل الا بمقارنة الفصل كما ان المادة لا تتقوم بالفعل الا بمقارنة الصورة والفصل علة لوجود الجنس بمعنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة كل واحد منها محتاج الى ان ينضاف الذهن اليه بمعنى فيما به يتحصل ويتعين به ويكون هو احد هذه الاشياء بعينه فهذا الزائد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا بكون مفيدها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج غلط لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة له والا لزم تقدمه بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل **قال** وما لا جنس له فلا فصل له **اقول** الماهية التي لا جنس لها لا فصل لها لانها اذا لم يكن لها جنس لم تشارك غيرها في ذاتي فلا تحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير وانما يكون مشاركة في الوجود ويمتنع ان الجنس لها لم يجز ان يكون له فصل مقوم لماهيته وان كان لا جنس لها لجواز تركبها من امرين او امور متساوية فيكون كل منها فصلا مقوما وقيل يمتنع تحقق ماهية مركبة من امرين او امور متساوية لان تلك الماهية ان كانت جوهرا يكون الجوهر جنسا لها وان كانت عرضا كان احد المقولات التسعة او احدا للثلاثة جنسا لها فلا يكون مركبا من امرين او امور متساوية لانا نقول لم لا يجوز ان يكون تلك الماهية نفس جنس من الاجناس العالية وهو لا يكون تحت جنس لا نا نقول هذا ايضا ممتنع لان الجوهر مثلا من حيث هو جوهر لو كان مركبا من امرين او امور متساوية كان كل منها اما جوهرا او عرضا لضرورة الحصر لا جائز ان يكون جوهرا والا لزم ان يكون الجوهر جزءا لنفسه ولا جائز ان يكون عرضا والا لتقوم الجوهر بالعرض وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان عرضا لزم ان يكون احد التسعة او احد الثلاثة جنسا له وانما يلزم ذلك لو كان اعراض منحصرة في التسعة او الثلاثة وهو ممنوع وايضا لا نسلم انه لو كان جوهرا يلزم ان يكون الجوهر جزءا لنفسه وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر ذاتيا له وهو ممنوع لجواز ان يكون الجوهر خاصة له فيصدق على تقدير تركب الماهية من امرين او امور متساوية انها لا يكون شيء منها فصلا لان هذه الماهية تحصل بهما متمايزة بنفسها كالبسائط والمعاني التي تتركب منها الماهية ليس لها تعين في معنى مبهم كالجنس لا تحصل بوجود غير محصل كالوجود الجنسي فلا يكون فصلا بالمعنى المعتبر في الفصول المتنوعة واما التميز في الوجود فكما ان الجزء بذاته ممتاز في الوجود كذلك المركب بذاته ممتاز منه اذ الاشتراك في المركب فيه فذاته والبسائط لا يمتاز الاخر بذاتي عن الآخر لا يميزه وايضا الجزء انما يميز الكل

من حيث هو خاص به واختص منه به لا يعقل الا بعد تعقل ماهية الشيء التي لا يشاركها غيرها فيها اعني الممتازة عن غيرها لذاتها فاذن هو متميز قبل تميز الجزء اياه فان سميت هذه المعاني فصولا كان ذلك نوع اخر من الفصل غير الفصول المنوعة بالاشتراك وفيه نظر اما اولا فلان الماهية لما كانت تتحقق بتحقق مفهوم الجزء كان الجزء علة لتحقق مفهومها فكان علة لتميزها فانه اذا لم يعتبر الجزء لم يكن هناك ماهية فضلا عن امتيازها عن غيرها والجزء امتيازها عن غيرها بنفسها لم يلزم ان لا يكون ممتازة بالجزء وذلك لان الجزء لما كان مختصا بها فقد ميزها عن غيرها وان كانت الماهية ممتازة بنفسها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان الامتياز الحاصل بتمييز الجزء الماهية غير الامتياز الحاصل بنفسها واما ثانيا فلان تمييز الجزء المركب لا يتوقف على تعقل اختصاصه به بل على اختصاصه به في نفس الامر واختصاصه به في نفس الامر لا يتوقف على تعقل الماهية الممتازة عن غيرها بذاتها ولا على امتيازها في نفس الامر بل على تعقلها وامتيازها في نفس الامر بالجزء وايضا هذا الكلام قائم بعينه في الفصول المنوعة والحق انه لا يجوز ان يكون ماهية مركبة من امرين او امور متساوية سواء كان الامران او الامور المتساوية مأخوذة من اجزاء خارجية او لم يكن لانها اذا كانت مأخوذة من اجزاء خارجية فلانه يلزم ان يكون تلك الماهية مركبة من اجزاء موجودة في الخارج فتلك الماهية اما جوهر او عرض لا جائز ان يكون عرضا والا يلزم ان يكون اجزاء العرض الواحد موجودة في الخارج متغايرة الوجود فيلزم ان يكون العرض الواحد عرضين وهو محال لا يقال لم لا يجوز ان يكون العرض الواحد مركبا من عرضين موجودين كما ان الجسم جوهر واحد مركب من جوهرين موجودين هما الهيولى والصورة لانا نقول كل واحد من العرضين اما ان يكون غنيا عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة واما ان يكون محتاجا الى الآخر فيلزم الدور واما ان يكون احدهما غنيا والآخر محتاجا اليه وح اما ان يكون احدهما حالا في الآخر او لا والثاني يقتضي ان لا يلتئم منهما شيء واحد والاول لانه اما ان يكون الغني هو المحل او الحال فان كان الاول يلزم ان يكون المحل متقوم القوام بدون الحال والماهية فيه بعد تقومه فيكونان عرضين احدهما قائم بالآخر بعد تقومه فلا يكون المجموع عرضا واحدا حقيقيا بل اعتباريا والثاني يقتضي ان يكون ما فرضناه عرضا غير حال فيه وذلك لان الحال متقدم فيكون المحل موضوعه فاذا حصل الجزء الآخر في موضوعه لم يحل فيه والا يلزم انتقال العرض وايضا لم يكن حينئذ احدهما بالمحلية والآخر بالحالية اولى من العكس اذ لم يلتئم منهما عرض واحد حقيقي وهذا بخلاف الهيولى والصورة فان الصورة لما كانت غنية بذاتها عن الهيولى والهيولى مفتقرة في تقومها بالفعل اليها كان تقدمها بالذات متقدما على حلولها في الهيولى فلا يلزم من حلولها فيها ان يحل واحد من العرضين في الآخر فانه اذا كان الحال متقدما بالذات يكون حالا في الموضوع فلا يمكن ان يحل في الآخر والا يلزم انتقال العرض وايضا اذا حل الجزءان في الموضوع يكون كل منهما حالا في ثالث فلا يكون احدهما بالحالية والآخر بالمحلية اولى من العكس واما اذا كانت جوهرا فاجزاؤه الموجودة في الخارج يتحد وجود الكل لا يجوز ان يكون اعراضا والا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال بل هي جواهر وح لانه اما ان يكون كل منها غنيا عن الآخر او محتاجا او احدهما غنيا والآخر محتاجا والاول والثاني باطلان والثالث لانه اما ان يكون احدهما حالا في الآخر او لا والثاني يقتضي ان لا يحصل منهما حقيقة واحدة والاول يقتضي ان يكون المركب منهما جوهرا فيكون الجوهر جنسا له فلا يكون مركبا من امرين متساويين هذا اذا كانت الامور المتساوية مأخوذة من امور خارجية واما اذا لم يكن مأخوذة من امور خارجية فلانه ح لانه اما ان يكون كل من الجزءين غنيا عن الآخر فلا يلتئم منهما حقيقة او مفتقرا الى الآخر فيدور او احدهما غنيا والآخر محتاجا وهو ايضا باطل لان الاحتياج لا يتصور في الخارج لانه لا يكون خارجيا ولا في العقل لانه لما كان كل منهما مساويا للآخر لم يكن احدهما بالاحتياج الى الآخر اولى

اشياء كثيرة فلا يحتاج الآن نظم اليه ما تبينه وتحصله فيكون عنيا في التعقل عن الاخر فلا يلتئم ماهية واحدة منهما

في العقل لا يقال المركبة من امرين متساويين يمتنع التعقل اذ ان تكون ماهية اعتبارية فيجوز ان تكون ملتئمة من جزئين

كل منهما غني عن الاخر لانا نقول الامور الاعتبارية على نوعين اعتباري نفرضي لا يلزم تحققه بالاعتبار واعتبار حقيقي

يلزم تحققه بالاعتبار والاعتباري الفرضي لا فائدة في اعتباره بخلاف الاعتبار الحقيقي والمراد من قولنا لا يجوز ان يكون

الماهية مركبة من امرين متساويين او امور متساوية الماهية العينية والاعتبارية الحقيقية لا الاعتبارية الفرضية

فانه جاز تركبها من الامور المتساوية المفروضة والاعتبارية اللازمة لا يجوز تركبها من امرين او امور متساوية كما

ذكرنا قال وكل فصل تام فهو واحد ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة فلا تركيب عقلي الا منهما

اقول الفصل التام اعني الذي يميز الجنس بحصة لا يكون الا واحدا لان الواحد ان لم يحصل به الجنس لم يكن فصلا

تاما وان حصل به يكون ما عداه لا مدخل له في التحصيل فلا يكون فصلا نعم قد يوخذ الفصل من مبادي متعددة وح يكون

الفصل التام مجموعها وكل منها جزء والفصل قد يكون له مبدا يوخذ منه كالناطق فانه لا بد له من المبدا الحقيقي

الا بعرض ذاتي يشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على المبدا فصلا لان نفس الاعراض

مرتبة فيشتق مما هو اقرب اليه كالنطق بالنسبة الى المبدا فصلا الا ان فان وجد له عرضان متشابهان تقدم احدهما

على الاخر فيشتق له عن كل واحد منهما اسم ويجعل المجموع قائما مقام الفصل الحقيقي كالحساس المتحرك بالارادة فان

مبدا الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة وقد تشتبه تقدم احدهما على الاخر فاشتق

عن كل واحد منهما للفصل الحقيقي اسم وجعل المجموع قائما مقام الفصل الحقيقي ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة

وذلك لانه يحتاج كل منهما لا يحصل بالفصل وحده والا لكان النوع محصلا بدون الجنس الاخر فلا يكون الاخر جنسا له والتقدير خلافه

بل كل منهما محصل للفصل بالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الفصل والجنس الاخر فيكون كل منهما علة ناقصة

لتحصله فيكون تحصل كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور وانما قيد بقوله في مرتبة واحدة اذ يجوز ان يكون لماهية واحدة

جنسان واجناس مرتبة بعضها فوق بعض لانه لا يلزم منه محذور واذا ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له يلزم منه انه

لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل وذلك لان الاجزاء العقلية اي المحمولة منحصرة فيهما وذلك لان الجزء العقلي ان

كان تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع آخر مخالف لها في الحقيقة فهو الجنس لانه يصلح لان يكون مقولا في جواب ما هو

بحسب الشركة المحضة وان لم يكن تمام الجزء المشترك بين الماهية ونوع يخالفها في الحقيقة فلا بد وان يكون فصلا لها لانه

اختص بها او لم يختص لما اذا اختص بها فظاهر لانه يصلح للتمييز الذاتي عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير

في الجنس لما عرفت انه لا يجوز تركب الماهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء

الاخر واما اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر مخالف لها في الحقيقة اذ التقدير خلافه فيكون

بعضا من تمام المشترك ولا يكون بينه وبين الاخر مطلقا ولا من وجه لكنهما جزءان بل اما اعم او مساو وان كان مساويا

فلا بد وان يميز تمام المشترك عما يشاركه في جنسهما لانه لا بد وان يكون لتمام المشترك جنس لما ذكرنا فيميز الماهية

عما يشاركها في جنس تمام المشترك فيكون فصلا لها وان كان اعم من تمام المشترك فلا بد وان يكون مساويا لتمام مشترك اخر

والا يلزم تركب الماهية من امور غير متناهية وهو محال فيميزه عما يشاركه في الجنس فيميز الماهية عما يشاركها فيه

فيكون فصلا لها فثبت انه لا تركيب عقلي الا من الجنس والفصل فان قيل لا نسلم انه اذا لم يكن مساويا لتمام مشترك يلزم

تركب الماهية من امور غير متناهية وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن عمومه باشتراكه بين تمام المشترك الاول والثاني وهو ممنوع

اجيب بانه لم يتحقق عمومه باشتراكه بين تمام المشترك الاول والثاني وذلك لان كلا من تمام المشترك الاول والثاني جزء

للماهية المفروضة ولا يجوز ان يكونا في مرتبة واحدة لما عرفت فيكون احدهما اعم من الاخر مطلقا فلا يكون عمومه لاشتراكه

بينهما قال ويجب تناهيهما اقول الجنس والفصل قد يتعددان للماهية بان يكون لها جنس واحد وفصل واحد وقد

يتعددان فيترتبان في العموم والخصوص كالناطق والحيوان والحساس والجسم النامي والجسم ولا بد من تناهيهما والا

يلزم التسلسل في العلل المعلولات الغير المتناهية وهو محال قال وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما اقول

كل من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا مثلا الحيوان جنس طبيعي ومفهوم الجنس منطقي

والمركب منهما عقلي والناطق فصل طبيعي ومفهوم الفصل فصل منطقي والمركب منهما عقلي كما ان جنس الجنس وجنس الفصل

وهو مفهوم الكلي من حيث هو قد يكون طبيعيا وهو مفهوم الكلي من حيث هو وقد يكون منطقيا وهو الكلية العارضة

لمفهوم الكلي فان مفهوم الكلي يعرض له انه كلي وقد يكون عقليا وهو المركب منهما وهذا هو المراد من قوله كجنسيهما ويمكن

ان يفهم منه ان كلا منهما طبيعي ومنطقي وعقلي كما ان الكلي الذي هو جنسهما ينقسم الى هذه الثلاثة كما ذكرنا وحينئذ يكون

الطبيعة التي يعرض لها الكلي كالانسان مثلا كليا طبيعيا ومفهوم الكلي كليا منطقيا والمركب منهما كليا عقليا والتفسير الاول

اولى لما يعرف بالتامل قال وفيهما عوال وسوافل ومتوسطات دون الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته

وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل اقول الجنس اما ان يكون اعم الاجناس المترتبة وهو العالي كالجوهر او اخص

وهو السافل كالحيوان او اعم من بعض واخص من بعض وهو المتوسط كالجسم النامي او مباين لها وهو المفرد ولم يوجد له مثال

والفصل قد يكون عاليا وهو اعم الفصول المترتبة وهو الفصل الذي قسم الجنس العالي الى اول اقسامه كالقابلية للابعاد المقسمة

للجوهر وقد يكون سافلا وهو اخصها وهو الفصل المقوم للنوع السافل كالناطق او اخص من بعض واعم من بعض وهو الفصل

المقوم للجنس المتوسط غير الذي هو مقسم للعالي الى اول اقسامه كالنامي والحساس وقد يكون مباينا للفصول المترتبة وهو الفصل المفرد

كالفصل المقوم للنوع الذي لا يكون له الا جنس واحد وفصل واحد ولم يتعرض المصنف للفصل المفرد بل اقتصر على ذكر

الجنس المفرد وهو سهل والجنس والفصل اضافيان لان كلا منهما لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس عام

بالقياس الى انواعه وكذا الفصل وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد لكن باعتبارين مع انه يكون بينهما تقابل لان الجنس

مقول في جواب ما هو والفصل ليس بمقول في جواب ما هو لكن لا باعتبار التقابل بل بغير اعتبار واجتماعهما فان اجتماعهما في شيء واحد

بالقياس الى شيئين كالحساس الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير وانهما انما يكون بالنسبة

الى شيء واحد فان الجنس للشيء يستحيل ان يكون فصلا له قال ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل اقول اي لا يمكن

اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل

فلا يكون الفصل محصلا ومعينا له بل الجنس محمول على الفصل بمعنى انه لازم له لا على معنى انه جزء لماهيته فلا يشارك

الجنس الماهية فيتميز عنه بذاته وحيث ركب النوع على انه جزء منه فيثبت تعينه بدخول طبيعة الجنس في ماهية النوع

وعدم دخولها في ماهية الفصل واما حال الفصل بالنسبة الى ما هو لازم فانه ان شاركها في الماهية وجب ان ينفصل

عنها بفصل وان لم يشاركها في الماهية لم يجب ان ينفصل عنه بفصل قال واذا نسب الى ما يضاف اليه كان

الجنس اعم والفصل مساويا اقول قد ذكرنا ان كلا من الجنس والفصل انما يكون بالقياس الى شيء فاذا نسب الجنس والفصل

الى ما يضاف اليه كان الجنس اعم مطلقا مما يضاف اليه لكونه مشتركا بينه وبين غيره والفصل مساويا له لانه ذاتي مميز

عما عداه فلا يكون اعم منه والا لم يفد التمييز ولا اخص منه والا لم يكن ذاتيا له قال والتشخص من الامور الاعتبارية

فاذا نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجدت ذلك لغيره من التشخصات فيه ولا تسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
اقول ان الماهية النوعية من حيث هي نفس تصورها غير مانع من الشركة كذا التشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة
فاذن لا بد من التشخص من زائد وهو التشخص في التشخص وهو ما به يمنع التصور وقوع الشركة فما دل على الماهية دل على الوجود
ايضا لانه متأخر بالطبع عن الوجود فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة فالتشخص
الخارجي متوقف تشخصه على الوجود الخارجي والتشخص الذهني متوقف تشخصه على الوجود الذهني وما يتأخر بالطبع عن الشيء فهو
زائد عليه وهو من الامور الاعتبارية اذ لو وجد في الخارج لكان تشخصا له ماهية نوعية فيكون تشخصه زائدا عليها فيلزم
التسلسل في الامور الموجودة معا المترتبة وهو محال لا يقال لا نسلم ان التشخص لو كان موجودا في الخارج يكون له تعين زائد
على ماهيته ولم لا يجوز ان يكون تعين التعين عين ماهيته لانا نقول كل ما هو موجود في الخارج فله ماهية نوعية تصورها
غير مانع من الشركة ومن حيث هو موجود متشخص تصوره مانع فيلزم ان يكون التشخص امرا زائدا على ماهيته النوعية
والتشخص اذا كان موجودا في الخارج يكون حاله هذه الحال فيكون تشخصه ايضا زائدا على ماهيته النوعية ويلزم التسلسل
وهو محال فثبت ان التشخص من الامور الاعتبارية وهو من المعقولات الثانية لانه من العوارض التي تلحق المعقولات الاول
في الذهن ولم يوجد في الخارج ما يطابقه قوله فاذا نظر اليه من حيث هو عقلي الخ هذا الجواب دخل مقدر توجيهه
ان يقال لو كان التعين من الاعتبارات العقلية لكان له وجود في العقل فيكون متشخصا في العقل فيكون له تشخص
آخر ويلزم التسلسل فيه الجواب بان يقال التشخص من حيث هو متعلق بالمتعين اي من حيث انه تعين له لا يكون مشاركا
لشيء من التشخصات فلا يكون له تشخص آخر بهذا الاعتبار فاذا نظر العقل اليه من حيث انه امر عقلي يكون له ماهية
نوعية وجدت مشاركة لغيره من التشخصات في الماهية وبهذا الاعتبار يكون متشخصا بالتشخص ويكون له تشخص آخر
ولا تسلسل بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل واستدل على وجوده في الخارج بوجوه الاول انه جزء من المتشخص الموجود
في الخارج وجزء الموجود موجود وفيه نظر لانه ان اريد بالمتشخص معروض التشخص فلا نسلم ان التشخص جزء له وان اريد
بالمتشخص الموجود مع التشخص فلا نسلم ان المتشخص بهذا المعنى موجود في الخارج الثاني لو كان التشخص عدميا لكان عدما للاتشخص
وهو يلزم ان يكون وجوديا لان اللاتشخص عدمي لانه عدم العدمي وجودي او عدم لتشخص آخر فيكون احدهما وجوديا والآخر
مماثل له فيكون وجوديا ايضا او عدما لغيره وهو باطل الا يلزم من وجوده نفي السبب له لم يتحقق غيره يلزم من وجوده نفي
التعين وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم انه اذا كان عدميا يكون عدما للشيء بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما لشيء
واما ثانيا فلانا لا نسلم ان اللاتشخص عدمي فان الشيء المعبر عنه بالمعدول لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر اللامعدوم وعلى
تقدير ان يكون اللاتشخص عدميا لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا لان اللاامتناع عدمي والامتناع ايضا كذلك ولئن
سلمنا ذلك فلا نسلم انه اذا كان عدما لتعين آخر وهو ثبوتي يلزم ان يكون التعين المفروض ايضا كذلك قوله لانه مماثل له قلنا
لا نسلم فان اشتراك التعينات في مطلق التعين اشتراك الحرسات في العارض فلا يلزم تماثل الحرسات الثالث انه لو كان
عدميا لكان عدما للاطلاق والتالي باطل لانه لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق او لا يكون كذلك فان كان الاول لما هو عدم للاطلاق
اولا لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق يلزم اشتراك جميع الافراد في ذلك التعين فلا يبقى شيء منها عن الآخر وان كان الثاني اي
عدما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق فقد ينفك احدهما عن الآخر فاما ان يوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم او بالعكس
والاول يستلزم كون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا والثاني يستلزم كون الشيء الواحد مطلقا ومعينا وفيه نظر
اما اولا فلما ذكرنا اولا في الاستدلال بالثاني واما ثانيا فلانه ان اريد بالتعين التعين المشترك بين التعينات فنختار
انه

انه عدم الاطلاق قوله يلزم اشتراك جميع الافراد فيه قلنا لا امتناع في ذلك قوله فلا يبقى شيء منها عن الآخر قلنا
لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن لكل فرد تعين خاص معروض للتعين المطلق يمتاز ذلك الفرد عن غيره بذلك التعين الخاص
وهو ممنوع وان اريد بالتعين التعين الخاص بالفرد فنختار انه عبارة عن عدم امر ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
فيوجد عدم الاطلاق بدون ذلك العدم قوله يلزم ان يكون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا قلنا ان اردتم به
انه يلزم ان يكون الشيء الواحد لا مطلقا ولا معينا بالتعين المشترك فممنوع لانه لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام
وان اردتم به لا معينا بالتعين الخاص فمسلم ولا امتناع فيه لجواز ان يكون حينئذ لا مطلقا ولا معينا بالتعين الخاص
ومعينا بتعين آخر قال اما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا تتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض
الخاصة الحالة فيها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله والتمييز يغاير التشخص لكونه امرا نسبيا لكل من الشيئين الى الآخر
اقول لما فرغ من تحقيق ماهية التشخص اراد ان يشير الى ما به التشخص فقال ما به التشخص ان كان الماهية لم تتكثر
اي يلزم انحصار نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق تشخص آخر والا امكن تخلف المعلول
عن علته وان كان ما به التشخص غير الماهية فلا بد من مادة يستند التشخص اليها وذلك لان المباين نسبته الى الكل
سواء وغير المباين اما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان الحال يحتاج الى المحل فلا يكون الحال سببا لتشخصه فتعين
ان يستند التشخص الى المادة والمادة تتشخص بانضمام اعراض خاصة حالة فيها مثل الاين المعين والكيف المعين و
الوضع المعين وغيرها فيجوز تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر المادة وفيه نظر اذ جاز ان يكون السبب حالا في محل التشخص
لا حالا فيه ولا محلا له وهذا النظر غير مضر بالمقصود لان الحال في المحل يحتاج الى المحل فيستند التشخص اليه لاستناد سببه
اليه فان قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر محالها لكان تكثر المحال المتكثرة المماثلة بسبب محال اخر ويلزم التسلسل
اجيب بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شيء يقبل الكثرة لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر
لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى شيء آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فتنقطع السلسلة والحق ان علة التشخص غير
الماهية في الخارج لانا نعلم ضرورة ان الماهية اذا تحققت في الخارج سواء كان هناك مادة او اضافة او لا هذا ولا ذاك صارت
شيئا منفردا مخصوصا لا يمكن فيه التعدد والاشتراك اصلا ولا معنى للتعين سوى ذلك فعلم ان تحقق الماهية وحده كاف في تعينها فهو
علة التعين وتعدد الاشخاص انما يكون بتعدد الوجودات للماهية وفيه نظر لان الماهية المتحققة في الخارج لا تخلو اما ان
تكون مادية او لا فان كان الثاني فلا تحتاج في تشخصها الى المادة وان كان الاول فلم تتحقق الا بالمادة فتكون للمادة مدخل
في تشخصه وهو المطلوب ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى كلي آخر لان انضمام الكلي الى الكلي لا يصير بحيث يمنع تصوره
من الاشتراك فيه لان المضموم والمضموم اليه والانضمام كلها كليات نعم قد يجوز ان يحصل بالانضمام امر لا يصدق في الخارج الا على
شخص واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية لا ترى كل يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا غير متناهية
والتقييد لا يقتضي ان يصير بحيث لا يمكن للعقل ان يفرض له اشخاصا غير متناهية سوى المخرج بالتقييد والتمييز يغاير
التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتمييز انما يكون بالقياس الى المشاركات لكونه امرا نسبيا لكل من الشيئين بالقياس
الى الآخر ولا يلزم منه دور اذا نسب كل منهما الى الآخر فلا يتوقف الا نسبة كل على الآخر لذاتها على الذات وذلك مثل بنوة
الابن الموقوفة على ذات الاب وابوة الاب الموقوفة على ذات الابن فلا دور والتمييز اعم من التشخص لصدقه بدون
التشخص في الماهية النوعية المتقومة بالفصل فانها من حيث هي لها تمييز ولا يكون لها تشخص والتشخص متحقق بدون التمييز
في التشخص الذي لا مشاركة لغيره فيه وعينه اصلا كالواجب المتشخص اذا لم يعتبر عروض الوجود المطلق لحقيقته المتشخصة

وكلامها متحقق ان معًا في الشخص الذي يشارك غيره في ماهيته **قال** والتشخص يغاير الوحدة وهي تغاير الوجود لصدقها
على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة ولتساوقه ولا يمكن تعريفها الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل
الخيال يتساويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام **اقول** التشخص يغاير الوحدة فان الكلي من حيث هو كلي واحد وليس
بمتشخص والوحدة تغاير الوجود لانها لولى تشخيصه لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود
وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد من حيث هو كثير وان كان يعرض له الواحد ايضا اذ يقال
للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة لكن الوحدة والوجود متساويان فان كل ما هو موجود باعتبار يكون
واحدا باعتبار وكل شيء له وجود واحد للذكر لكن ان المفهوم منهما واحد بهما واحد بالموضوع اذ كل ما يوصف بها يوصف به
ولا يمكن تعريف الوحدة بحسب الحقيقة لانها بديهي التصور اذ كل احد يعرف ان شيئا واحدا انسان او فرس او غير ذلك من
غير افتقار الى كسب والتعريف الذي ذكروه لها بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا يدور وذلك لانا اذا قلنا ان
الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا
بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وماهيتها ولهذا اي تعريف يعرف الكثرة به يستعمل فيه الوحدة مثل
الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثير ما يعد بالواحد وغير ذلك والوحدة والكثرة يستويان عند العقل والخيال في كون
كل منهما اعرف عند احدهما دون الاخر وهو المراد من قوله بالانقسام وذلك لان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة
لانها مبدأ الكثرة والعقل يدرك المبدأ اولا والكثرة اعرف عند الخيال لان الخيال يدرك الكثرة اولا ثم ينتزع العقل
منها امرا واحدا فيكون تعريف الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا بان يأخذ الوحدة متصورة بذاتها ويكون تعريف الوحدة
بالكثرة تنبيها فانا اذا قلنا الوحدة هو الشيء الذي ليس فيه كثرة كان معناه ان هذه اللفظة للشيء المعقول عندنا
بديهيا الذي لا يتكثر بهذه الاجزاء وليس هو **قال** وليست الوحدة امرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا
الكثرة وتقابلهما لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما **اقول** الوحدة ليست
من الموجودات العينية والا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل في الامور
المرتبة الموجودة معا بل هي من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند اعتبار عدم الانقسام واذا اعتبرت من حيث
كونها موضوعا لوحدة اخرى لزمت وحدة اخرى ويكون الوحدة واحدة بذلك الاعتبار الا انه لو كان للوحدة وحدة
يلزم ان يكون الوحدتان اثنتين لانا نقول انما يلزم ان يكونا اثنتين لو كانتا في مرتبة واحدة وليس كذلك لان الاولى معقولة
من الموضوع والثانية معقولة من المعقول من الموضوع والوحدة من المعقولات الثانية لانها من العوارض التي تعرض
للمعقولات الاولى وكذا الكثرة تكون اعتبارية ومن المعقولات الثانية لانها تكون حاصلة من الوحدات التي هي الاعتبارية
وتقابل الوحدة والكثرة بسبب اضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة و
مكيال لها والكثرة معلولة للوحدة متقومة بها ومكيلة بها والعلة من حيث هي علة مقابلة للمعلول مضافة اليه وكذا
المعلول بالنسبة الى العلة والمكيال ايضا مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالنسبة الى المكيال فان تعقل الوحدة
من حيث هي علة ومكيال للكثرة مضاف الى تعقل الكثرة من حيث هي معلولة ومكيلة بالنسبة الى الوحدة والعلية والمكيالية
والمعلولية والمكيلية خارجة عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضة لها فالتقابل بينهما باعتبار هذه العوارض لا
التقابل الجوهري بينهما فان حقيقتهما غير متقابلة باحد اصناف التقابل الاربعة اعني التضاد والتضايف وتقابل
العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب اما التضاد فلان كل واحد من المتضادين لابد ان يكون موضوعه بعينه موضوع

الاخر وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة وايضا الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من الاضداد بمقوم لضده بل يبطله وينفيه
فلو كان الوحدة ايضا تنفي الكثرة فان الضد يبطل الضد عن موضوعه والوحدة ايضا من شانها ان يبطل الكثرة عن موضوعها
بان يجعل الموضوع الذي للكثرة والوحدة المقومة للكثرة غير الوحدة العارضة لموضوعها فان موضوع الوحدة المقومة
غير موضوع الكثرة احسب بان الوحدة العارضة غير مبطلة للكثرة بالذات بل انما تبطل الكثرة ببطلان وحداتها
ولا تبطل الكثرة لذات الوحدة بطلانا اوليا بل يعرض لوحداتها بطلان ثم يعرض لها ان تبطل ببطلان وحداتها فالوحدة
اذا ابطلت الكثرة فليست بالقصد الاول تبطلها بل تبطل اولا الوحدات التي للكثرة والضد هو الذي يبطل الضد بالذات
وبالقصد الاول وايضا الوحدة الطارية غير عارضة لمحل الكثرة فان محل الكثرة هو السطوح وهي بطلت بسبب ذلك
يكون محلا للوحدة الطارية بل محلها السطح الحاصل بعد زوال السطوح التي هي محل الكثرة فلا يكون الوحدة الطارية ضدا
للكثرة لاختلاف محلها واما التضايف فلانه ليس بين ذات الوحدة وذات الكثرة تقابل التضايف فلان الكثرة تعقل
ماهيتها بالقياس الى الوحدة وان كان تعقل ماهيتها بسبب الوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره
وبين ان يعقل به والمعتبر في التضايف هو الاول وايضا الوحدة غير معقولة بالقياس الى الكثرة فلا يكون بينهما تضايف
واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا يكون موجودا في العدم حتى يكون
العدم متصفا بها فلا يجتمع فلا يكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا يكون الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا تتركب من
اعدامها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة واما تقابل الايجاب والسلب فلان احد النقيضين لا يكون
مقوما للاخر **قال** ثم معروضها قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة لجهة الوحدة ان لم يقوم جهة الكثرة
ولم يعرض لها فالوحدة عرضية والا عرضت كانت موضوعا او محمولات عارضة لموضوع او بالعكس وان قومت
فوحدة جنسية او نوعية او فصلية وقد يتغاير موضوع مجرد عدم الانقسام ولا غير وحدة يقول مطلق والا نقطة
ان كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او
مركب وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة والهوهو على هذا النحو والوحدة في الوصف العرضي والذاتي يتغاير باسماء ما
يتغاير المضاف اليه **اقول** معروض الوحدة قد يكون مغايرا لمعروض الكثرة بالذات وقد يكون معروضهما
واحدا فيكون له جهتان جهة الوحدة وجهة الكثرة ولا بد من تغايرهما لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة
واحدة واحدا وكثيرا معا فجهة الوحدة اما ان يكون مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها او لا هذا ولا ذاك فان كان
الثالث فالوحدة عرضية كما يقال نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة فان جهة اتحاد النسبتين كون
كل من النفس والملك مدبرا والتدبير غير عارض للنسبتين ولا مقوم لهما بل عارض للنفس والملك والنسبة متعلقة
بهما فيلزم ان يكون التدبير يتعلق بالنسبتين ولا يكون التدبير مقوما ولا عارضا لهما وان كان الثاني وهو ان يكون
جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة فاما ان يكون هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات
معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في كون كل منهما
محمولا على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتقرير على هذا الوجه احسن من ان
يجعل جهة الاتحاد بين الكاتب والضاحك هو الانسان فان الانسان لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا
على سبيل التجوز والثاني كالقطن والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية
المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما ويمكن ان يجعل في هذا المثال جهة الاتحاد الابيض العارض للقطن

والثلج والنقطة موضوعات ذاتها وقعت سهوًا من الناسخ وان كان الاول وهو ان يكون جهة الوحدة مقومة
لجهة الكثرة فاما ان يكون جهة الوحدة مقولا له في جواب ما هو بالنسبة الى الكثرة او مقولا له في جواب اي شيء هو
فان كانت مقولة له في جواب ما هو فان اختلفت الكثرة في شيء من الذاتيات فالوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس
في الحيوان وان لم تختلف فالوحدة نوعية كوحدة زيد وعمرو في الانسان وان كانت مقولا له في جواب اي شيء هو فالوحدة
فصلية كوحدة افراد النوع في فصله ان كان له فصل كوحدة زيد وعمرو في الناطق والوحدة الفصلية مستلزمة
للوحدة النوعية والجنسية من غير عكس هذا اذا كان معروض الوحدة والكثرة واحدا واما اذا تغاير موضوعاهما
فاما ان يكون موضوع الوحدة موضوعا لمجرد عدم الانقسام لا غير اي يكون ذلك الموضوع هو انه شيء غير منقسم وليس
له مفهوم غير ذلك فهو الوحدة نفسها وحدة بقول مطلق اي وحدة معبرة عنها بقول مطلق من غير ان تضاف الى وحدة النقطة
او المفارق وان كان غير ذلك فالانقسام اي وان كان لموضوع الوحدة له مفهوم زائد على مجرد عدم الانقسام فهو نقطة ان
كان ذا وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع كالنفس والعقل هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة وان قبلها فاما ان
يقبل القسمة لذاته او لا والاول هو المقدار والثاني الجسم فان تشابهت اجزاؤه فهو البسيط والا فهو المركب وقد
ينقسم ما يقبل القسمة لذاته باعتبار آخر وهو ان القابل للقسمة ان لم ينقسم بالفعل فهو واحد بالاتصال وان انقسم
بالفعل فان لم يكن اجزاؤه متباينة بالتشخص فهو المركب الحقيقي والا فهو الواحد بالاجتماع ووحدته اما طبيعية
كالبدن الواحد او صناعية كالبيت الواحد او وضعية كالدرهم الواحد وبعض هذه الامور اولى بالوحدة من بعض
فان الواحد من كل وجه وهو الواحد الحقيقي الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه لا بحسب الاجزاء الكمية ولا بحسب الاجزاء
الحدية ولا بحسب الجزئيات اولى من الواحد الذي هو واحد من وجه كثير من آخر والواحد بالتشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع
الذي هو اولى من الواحد بالجنس والهوهو على هذا النحو اي على نحو الوحدة وذلك لان هو هو ان يكون للشيئين وحدة من جهة
وكثرة من جهة والوحدة اما مقومة او عارضة كذلك الكثرة فهو هو بجميع اقسام الوحدة فيتحقق اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر
في هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون الاثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانه
يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تسمى باسماء ربما تتعين بالمضاف
اليه فان الاتحاد في الجنس يسمى مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الخاصة مشاكلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الاطراف مطابقة وفي الاضافة مناسبة وفي وضع الاجزاء موازاة **قال** والاتحاد محال فالهوهو يستدعي
جهتي تغاير واتحاد على ما سلف **اقول** الاتحاد مفهومه الحقيقي هو ان الشيء الواحد هو بعينه صار شيئا آخر
وقد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة بمعنى ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما وينضاف
اليه شيء آخر كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض او بطريق التركيب وهو ان ينضاف شيء آخر الى الشيء الصائر ويتركب
المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين جائز بل واقع والذي هو
محال هو الاتحاد بالمعنى الاول المفهوم بطريق الحقيقة والاتحاد بهذا المعنى غير معقول لنا والقول به قول شعري لانه
تخيل بسبب تخيله نفسه طائفة من عوام الناس كالمتصوفة حتى ان الذي يدل على استحالته هو ان الاتحاد
بهذا المعنى يقتضي امرين هما ما كان قبل الاتحاد وما حصل بعده والاول هو الصائر والثاني هو المصير اياه
والامر بعد الاتحاد ان كان الامران موجودين بعينهما فهما اثنان متميزان وهنا فاني الاتحاد وان كانا معدومين بطل ايضا
اتحادهما لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم ولانه حينئذ لا يكون اتحادا بل هلاكهما وان كان احدهما معدوما والآخر موجودا فان

كان المعدوم هو الثاني والموجود هو الاول لم يتحقق الاتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والموجود هو الثاني
فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه اي فقد بطل ما فرضناه من ان الاول صار ثانيا لانه على تقدير عدم
الاول لم يصر الاول بعينه الثاني فان قيل لقائل ان يقول لا نسلم انهما لو كانا موجودين بقي الاتحاد وانما يكون كذلك
ان لو كانا موجودين بوجودين متعينين بتعينين لم لا يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد ومتعينين بتعين واحد كما في الجنس والفصل
اجيب بان الوجود الواحد الذي هما موجودان به اما ان يكون احد الوجودين الاولين او وجودا ثالثا فان
كان الاول لزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم المحذور الذي ذكرناه وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون كل من الوجودين
الاولين باقيا او لا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين مختلفين وهو محال بالضرورة و
الثاني يوجب اما انعدام احدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين او انعدامهما وحدوث شيء ثالث وكلاهما
مما لا يمكن ان يخلو الوجودان والا يلزم ان يكون الوجود موجودا وهو محال فهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد
لانه لو لم يكن فيه جهة الاتحاد امتنع هو هو وان لم يكن فيه جهة التغاير يلزم اتحاد الاثنين وهو محال **قال**
والوحدة مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم تحصل
انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي انواع العدد **اقول** الوحدة ليست بعدد لان العدد
هو الكم المنفصل فلا بد فيه من الانفصال والوحدة لا انفصال فيها فلا يكون عددا بل هي مبدأ للعدد لان العدد
متقوم بها لا بغيرها فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة ثلثة فان تقومها بها ليس اولى من
تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فح لا يخ اما ان تتقوم بالكل منها وهو محال لان كل واحد منها
كاف في تقومها ومن المحال ان يتقوم الشيء بامور كل منها كاف في تقومه او ببعض منها دون بعض فيلزم الترجيح بلا
مرجح وهو محال فيلزم ان يكون تقومها بالوحدات التي يبلغها ذلك النوع من العدد ويكون كل واحد من تلك الوحدات
مبلغا لها وجزءا من ماهيتها والاعداد الباقية التي يمكن اعتبارها في العدد مثل الثلثة والثلثة في الستة وكذا
الاربعة والاثنان فيها خواص لازمة لها ويجوز ان يكون لحقيقة واحدة لوازم متكثرة واذا اضيف الى الوحدة وحدة
مثلها حصلت الاثنينية والاثنان نوع من العدد لانه كم منفصل وما قيل ان الوحدة التي هي الفرد الاول
ليس بعدد وكذا الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد وان العدد مؤلف من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة فالاثنان
ليس بعدد فمردود فان الوحدة غير عدد لا لانه فرد اول بل لانه لا انفصال فيه اصلا فلا يلزم ان يكون
الاثنان الذي هو الزوج الاول ليس بعدد اذ فيه انفصال وان الاحاد اقلها ثلثة عند النحويين واما القوم فانهم
يعنون بالاحاد ما فوق الواحد والثلثة تحصل من ضم وحدة الى الاثنين ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد
فان كل نوع اذا زيد عليه وحدة تحصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا تنتهي الانواع الى نوع لا يكون
فوقه نوع آخر وهذه الانواع مختلفة الحقائق لان لكل منها لوازم لا تكون لغيرها كالاولية والمنطقية والصمية
والتركيب واختلاف اللوازم دال على اختلاف ملزوماتها بالحقائق اذ لا يمكن استنادها الى المشترك بل الى امر
يختص بكل من الملزوم والا لعاد الكلام فيه ويتسلسل فلكل واحد من الحقائق اعتباران احدهما عام بالنسبة الى كل
نوع من الانواع وهو انها عدد والآخر خاص وهو خصوصية تلك الكثرة التي هي صورته النوعية التي بها هي
تكون تلك الحقائق انواعا اضافية بالنسبة الى العدد **قال** وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على
الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض في العقل انضماما ما بحسبه **اقول** كل واحد من انواع العدد امر اعتباري لا تحقق

له في الاعيان علم العقل بذلك النوع من العدد على الحقائق التي هي انواع الموجودات كالانسان والفرس والبقر
وغيرها او انتى صها كانداد الانسان وانداد الفرس وغيرها وانما علم العقل بذلك النوع من العدد عند انضمام
بعض تلك الحقائق لبعضه في العقل انضمام ما عند ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الى واحد حكم العقل
بالاثنينية عليهما واذا انضم اليهما واحد آخر حكم العقل بالثلثة عليها واذا انضم واحد آخر اليها حكم بالاربعة عليها
وهكذا وهذه الانواع غير متحققة في الاعيان وذلك لان الاربعة مثلا اذا كانت موجودة في الخارج لا تكون
جوهرا اذ لا يمكن قيامها بنفسها بل تكون عارضة لغيرها قائمة به فتكون عرضا قائما بموجود فاما ان يكون الاربعة
بتمامها قائمة بكل شخص من اشخاص الانسان مثلا وهو محال والا يلزم ان يكون شخص واحد اثنين وثلثة واربعة او
في كل واحد من الاشخاص شيء من الاربعة وليس في الاربعة الا الوحدات فيكون في كل شخص وحدة فلم يوجد نوع
واحد في الخارج متحصل بنفسه هو الاربعة او لم يكن الاربعة بتمامها ولا شيء منها قائما بكل شخص فيلزم ان لا يكون
الاربعة موجودة متحققة في الخارج واذا جمع العقل واحدا في المشرق وواحدا في المغرب حكم بالاثنينية عليهما فلو كان
الاثنان من الموجودات الخارجية كيف يتصور عروضه لهما في الخارج **قال** والوحدة قد تعرض لذاتها
ومقابلها ويتقطع بانقطاع الاعتبار وقد تعرض لها شركة تتخصص بالمشهوري وكذا المقابل **اقول** الوحدة
قد تعرض لذاتها وذلك لان ذاتها من الامور الاعتبارية والامر الاعتباري له كثرة في العقل تعرض له وحدة في العقل
وكذا الوحدة تعرض لمقابلها وهو الكثرة اذ يقال العشرة واحدة والاربعة واحدة ولان الكثرة ايضا متحققة في العقل
فتعرضها وحدة وعروض الوحدة لذاتها ولمقابلها لا يستلزم التسلسل فيها بل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل
كسائر الاعتباريات والوحدة قد تعرض لها شركة فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة وتمتيز
احديهما عن الاخرى باضافتها الى ما اضيفت اليه فان وحدة زيد متميزة عن وحدة عمرو باضافتها الى زيد فتتخصص الوحدة
بالمضاف المشهوري فان الوحدة المعينة بعروضها هي المضاف المشهوري من الوحدات وكذا قد تعرض لمقابل الوحدة
اي الكثرة شركة فان العشرة العارضة لآحاد الانسان مشاركة للعشرة العارضة لآحاد الفرس في مطلق العشرة
ومتميزة عنها باضافتها الى معروضها فتتخصص كل منها بالمضاف المشهوري فان العشرة المتعينة بمعروضها الذي
هو آحاد الرجال مضاف مشهوري **قال** وتضاف الى معروضها باعتبارين والى مقابلها بثالث وكذا المقابل
اقول الوحدة وحدة لمعروضها وعرضها لغيره وتقابل للكثرة فيعرضها اضافات ثلاث اثنتان بالقياس
الى معروضها واحدة منها باعتبار انها وحدة له وثانيتها باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس
الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة وكذا المقابل اي الكثرة تعرض لها هذه الاضافات فانها كثرة لمعروضها
وعرض له فيه ومقابل للوحدة فالاضافة الاولى والثانية باعتبار معروضها والثالثة باعتبار مقابلها
قال ويعرض لها لاستحالة عروضه لها من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب و
الايجاب وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة وهو الاول مأخوذا باعتبار خصوصية ما والتضاد و
هما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهوري والتضايف **اقول** الكثرة قد تعرض لها ما يمتنع
عروضه للوحدة وهو التقابل فانه يمتنع ان يعرض للوحدة لانه نسبة تقتضي الاثنينية فيمتنع عروضها للواحدة و
لا يمتنع عروضها للكثرة والتقابل امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة وقيد
اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضوع في زمانين او في

موضوع بحسب زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل التضايف فانه يمكن عروضهما لشخص
واحد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد تعرضان لشخص واحد لكن
من جهتين والتقابل متنوع الى انواع اربعة تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وتقابل الضدين
وتقابل المتضايفين وذلك لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين بان لا يكون واحد منهما عدميا لشيء او لا
ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر او لا والاول هو تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة والثاني هو
تقابل الضدين كالحرارة والبرودة او يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا بان يكون عدما لذلك الوجودي
اما ان يعتبر موضوع من شأنه الوجودي او لا يعتبر فان اعتبر فهو تقابل العدم والملكة ويسمى الملكة
والقنية ايضا كالعمى والبصر وان لم يعتبر فهو تقابل الايجاب والسلب وتقابل الايجاب والسلب راجع الى
القول والعقد اي يكون المتقابلان منهما اما في القول كقولنا زيد انسان زيد ليس بانسان او العقد
والتصور كمعناه ولا يكفي لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب الخارج فانه ليس في الخارج
شيء هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما في العقل من النسبة الثبوتية او القول
الدال عليها وتقابل العدم والملكة تقابل الايجاب والسلب مأخوذا مع اعتبار خصوصية وهو ان يكون السلب
ليس سلبا للايجاب مطلقا بل سلبا للايجاب عن محل من شأنه الايجاب كالعمى والبصر وتقابل الضدين قد يكون
مشهوريا وهو ان يكون الامران الوجوديان لا يعقل ماهية كل منهما بالقياس الى الاخر بين ان يكون
بينهما غاية الخلاف او لا وقد يكون حقيقيا وهو المشروط بان يكون بينهما غاية الخلاف فتقابل التضاد المشهوري
اعم من تقابل التضاد الحقيقي مطلقا وتقابل العدم والملكة ايضا قد يكون مشهوريا وهو ان يشترط فيه
موضوع قابل للوجودي بحسب وقت يمكن حصوله فيه كعدم اللحية في وقت من شأن الشخص اللحية فيه وقد يكون
حقيقيا وهو ان يعتبر موضوع مستعد للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه وتقابل العدم والملكة الحقيقي
اعم من تقابل العدم والملكة المشهوري مطلقا قوله ويتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهوري اي يتعاكس تقابل
الضدين وما قبله اي تقابل العدم والملكة في التحقيقي اي الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من
تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان نقيضين
يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فكيف يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول والعقد اجيب
بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون هنا ايضا راجعا
الى القول او العقد فان قيل لا نسلم انحصار التقابل في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين
عدميين اجيب بان العدميين لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه
ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل موجود هو غير الموجودين
اللذين هما عدماهما فان قيل التقابل بين العدميين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز اجتماعهما في محل واحد
اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية
الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وباعتبار
تحقق السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل
الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدميين واعلم ان الحكماء اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف

وان شئت قلت على موضوع واحد فلا يكون تقابل الوجود ين منحصرا في القسمين لان تقابل مثل السواد والصفرة
ليس من باب التناقض والتضاد لخروجه عنهما مع صدق التعريف عليه احيب بانهم اشترطوا في التضاد المتقيقي
وفي التضاد المشهوري فلا وانقسمة انما الحصر بالنسبة الى التضاد المشهوري والانسان والفرس لما كانا
متباينين لكن غير متقابلين لان التقابل بينهما لا بد وان يكون كل منهما في موضوع ومن المحل المستغني عن الحال الى التقسيم
والانسان لا يكون في موضوع فلا يكونان متقابلين وتقابل انهم اشترطوا في القسم الثاني ان يكون العدم عدم الوجود
فقد يوجد تقابل غير تقابل العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم مع عدم اللازم وان لم يشترطوا
يكون هذا التقابل من السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع قابل مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما على انهم صرحوا
بان العدم في هذين القسمين يجب ان يكون عدم الوجود كما احيب بان التقابل يعتبر بالنسبة الى موضوع واحد
وعدم اللازم ووجود الملزوم لا يتصور توارد هما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم
فيكون ان من قبيل المتباينين لا من قبيل المتقابلين قال ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض مقول
عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب قال اى يندرج تحت التقابل الجنس اعلى التقابل باعتبار عارض
اعلم ان التقابل ليس جنسا لهذه الاربعة نظرا الى ذاتها فان التقابل يصدق على هذه الاربعة صدق المقول في جواب ما هو
بحسب الشركة والتقابل من حيث عرض له تقابل التضايف مندرج تحت التضايف ولا يمتنع ان يكون الشئ باعتبار
ذاته اعم مطلقا من شئ آخر وباعتبار عارض اخص منه مطلقا كالجسم فانه اعم مطلقا من الحيوان وباعتبار انه
كاتب اخص منه مطلقا وكذلك السواد نظرا الى ذاته ضد للبياض ومن حيث انه ضد له مضاف اليه فيكون عروض
التضاد لذاتيها وعروض التضايف لمجموعها اعنى الضد المحمول على كل منهما او المجموع المعتبر ومعروض الذات المتقيد بقيد انه
ضد ومقولية التقابل على هذه الانواع الاربعة بالتشكيك فان بعضها اقوى من بعض في التقابل واشد الانواع
في التقابل تقابل السلب والايجاب ولا يخرج شئ من انواع التقابل عن تقابل الايجاب والسلب الا مر الذى يصدق
عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير لانه فيه عقدانه شر اذ صدقا ان
على ذاته اصلا ولا عقد انه ليس بشر اذ صدق انه ليس على امر واحد فاما المنافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير
والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير ولا ينافيه عقد انه شر واذا الخير
المنافي لعقد انه خير هو عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين ايضا
للخير عقدان عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني عرضي لانه خارج عن حقيقته الخير وعقد
انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى من الرافع
للامر العرضي فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشئ وبين ما يرفع
ذاته اقوى من المنافاة بينه وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا فان الشر لولا اشتماله على انه ليس بخير
لما كان عقد انه شر منافيا لعقد انه خير فانا لو فرضنا بدل الشر شيئا آخر ما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشئ ذلك
الامر المشتمل على انه ليس بخير منافيا من اعتقاد انه خير لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل
على ان التنافي بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب قوله ويندرج تحته الجنس اراد بالجنس التقابل المطلق
المشترك بين الاربعة وهو مقول على الاربعة بالتشكيك كما ذكر فلا يكون تحته الاربعة بل يكون اعم من الاربعة
خارجا عنها فاطلاق الجنس على الاعم الخارج فيه ما فيه قال والاول لا يتحقق في القضايا الا بشرائط

ثمانية هذا في القضايا الشخصية اما المحصورة فيشترط فيها تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية ضد والجزئية
ضادتان وفي الموجهات عاشر وهو الاختلاف ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا واذا قيد العدم بالملكة
في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقا لا كذبا لامكان عدم الموضوع فيصدقان معا بلا مها اقول لما
فرغ من اقسام التقابل بالاشارة الى احكام كل قسم منها فبدأ بتقابل الايجاب والسلب فقال تقابل الايجاب والسلب
يقال له التناقض ويعرف بانه اختلاف القضيتين بالسلب والايجاب بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب
الاخرى ويحترز بقوله لذاته عن الاختلاف بينهما بالسلب والايجاب بحيث يقتضي صدق احديهما وكذب الاخرى
لكن لا لذاته وصورته بل بواسطة خصوصية المادة مثل اختلاف الكليتين اذا كان المحمول اعم من الموضوع
فيها كقولنا كل انسان ناطق لا شئ من الانسان بناطق وكذا اختلاف الجزئيتين فيها كقولنا بعض الانسان ناطق
ليس بعض الانسان بناطق او بواسطة الاختلاف الواقع بين احديهما واللازم المساوي للاخرى مثل قولنا هذا
انسان هذا ليس بناطق فان الاختلاف بين الكليتين وبين الجزئيتين في الصورة الاولى لا يقتضي لذاته صدق احديهما
وكذب الاخرى بل لخصوصية المادة وكذا الاختلاف بين قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق لا يقتضي لذاته صدق
احديهما وكذب الاخرى بل بواسطة الاختلاف بين قولنا هذا انسان هذا ليس بانسان وقد اشترطوا في تحقق التناقض
بين القضيتين ثمان شرائط وحدة الموضوع فيهما لانه اذا اختلف عند تغاير الموضوع فيهما كقولنا زيد كاتب
عمرو ليس بكاتب ووحدة المحمول والا لا تناقض عند عدمها كقولنا زيد كاتب زيد ليس بنجار ووحدة الزمان ووحدة
المكان ووحدة الكل والجزء ووحدة القوة والفعل ووحدة الشرط ووحدة الاضافة لانه عند عدم اى واحد من هذه
الامور لم يتحقق التناقض بينهما وهذه الوحدات الست المتأخرة عن وحدة الموضوع ووحدة المحمول يمكن اعتبارها
في الموضوع والمحمول ولا اختصاص لشئ منها باحدهما دون الآخر واكتفى الشيخ ابو نصر الفارابي بثلث منها وحدة
الموضوع والمحمول والزمان والخمس الباقية راجعة اليها ويمكن رد الكل الى وحدة النسبة الحكمية التي يرد عليها
الايجاب والسلب اذ وحدتها تستلزم الوحدات الثمان وانتفاء الوحدات الثمان يستلزم تغايرها هذه
الشرائط في القضايا الشخصية واما المحصورة فيشترط مع هذه الشرائط الثمان شرط تاسع وهو الاختلاف في الحصر
اى الكل والجزء لصدق الجزئيتين وكذب الكليتين في كل مادة يكون الموضوع فيها اعم من المحمول قوله فان الكلية ضد
اى الضد للكلية يجوز كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان لا شئ من الحيوان بانسان بعض الحيوان
انسان ليس بعض الحيوان بانسان هذا اذا كانت القضايا مطلقة واما الموجهات فيشترط مع الشرائط المذكورة
شرط عاشر وهو اختلاف القضيتين بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا بل بحيث لا يمكن صدقهما معا وكذبهما معا
بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة وذلك انما يتحقق باختلافهما في الجهة اذ لو لم يختلفا في الجهة جاز صدقهما او كذبهما
معا اذا الضروريتان يجوز كذبهما في مادة الامكان والممكنتان يجوز صدقهما فيها وجميع القضايا الموجهة اما ضرورية او
ممكنة وجميع القضايا الصادقة عليها الامكان يجوز صدق موجبتها وسالبتها من جنس واحد في مادة الامكان فلا
تناقض بين التي نسبتها فلا بد من الاختلاف في الجهة ولما فرغ من احكام التقابل بين الايجاب والسلب شرع في
احكام التقابل بين العدم والملكة فقال اذا قيد العدم بالملكة في القضايا ~~بان قيد العدم بالملكة يجعل محمولا سميت~~
معدولة وينبغي ان يؤخر حرف السلب اذا كان جزءا من المحمول عن الرابطة كقولنا زيد هو لا بصير او هو ليس بكاتب والمعدولة
الموجبة تقابل الوجودية اى الموجبة المحصلة صدقا فقط لامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب على موضوع واحد

ذاتيت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع فيجوز كذبهما
بعدم الموضوع واذا كذبتا صدق نقيضاهما بالضرورة وهما السالبتان ومثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب
مثال السالبتين زيد ليس بكاتب ليس زيد بلا كاتب **قال** وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه او لا بعينه
او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو او الاتصاف بالوسط ولا يعقل للواحد ضدان وهو مستغن عن الاجناس مشروط في
الانواع باتحاد الجنس وجعل الجنس والفصل واحدا **اقول** لما فرغ من احكام تقابل العدم والملكة اشار الى احكام
تقابل التضاد فقال وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه مثل الثلج المستلزم للبياض بعينه او لا بعينه
مثل بدن الحي المستلزم للصحة او المرض فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه وقد لا يستلزم الموضوع احد الضدين
لا معينا ولا غير معين وح اما ان يخلو عنهما وعن الوسط كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة والوسط واليه الاشارة
بقوله عند الخلو او يتصف بالوسط واليه اشار بقوله او الاتصاف بالوسط والوسط اما ان يكون له اسم محصل
كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد وكالاحمر المتوسط بين الاسود والابيض واما لا يكون له اسم محصل بل يعبر عنه بسلب
الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر لكن ليس كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان وسطا فان الفلك يقال له انه
لا ثقيل ولا خفيف ولا يسمى به الا ما له متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للشيء الواحد ضدان بل ضد الواحد
واحد لان ضد الشيء يلزم من وجوده عدم الشيء فالذي يلزم منه وجوده عدم الضد الاخر اما ان يكون واحدا او متعددا
فان كان واحدا يلزم ان يكون ضدا لواحد واحدا فقط وان كان متعددا فان لم يكن واحد منها في غاية البعد من الضد
الاول لم يكن واحد منها ضدا له وان كان احدهما في غاية البعد فقط كان هو الضد فقط وان كان كلاهما في غاية البعد
فان كان تضادهما له بامر مشترك بينهما يكون الضد ذلك الامر المشترك فيكون الضد امرا واحدا وان كان تضادهما
له بسبب امر مختص بكل منهما كان الضد الاول ضدا لذينك الامرين بجهتين مختلفتين فيكون الضد من هذه الجهة شيئا
واحدا له ضد واحد وكذا الضد من الجهة الاخرى فعلم ان ضد الواحد على كل تقدير ليس الا واحدا وهو المطلوب وقد علم
بالاستقراء ان الاجناس لا تتضاد بل التضاد انما يعرض للانواع الاخيرة والتضاد في الانواع الاخيرة مشروط بدخول
تلك الانواع تحت الجنس الواحد وهذا ايضا علم بالاستقراء وقيل ان الخير والشر جنسان متضادان
احب بانا لا نسلم ان الخير والشر ضدان فان الخير حصول كمال الشيء والشر عدم ذلك الكمال لذلك الشيء القابل له
فبينهما تقابل العدم والملكة وقيل ان الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشيء الواحد ضدان ويكون كل من
الضدين مندرجا تحت جنس غير الجنس المندرج تحته الضد الاخر فان الشجاعة داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور
والجبن اللذان يكونان ضديها مندرجان تحت جنس الرذيلة والجواب عنه ان الشجاعة لا يكون ضدا لشيء منهما فانه
ليس بينها وبين احدهما غاية الخلاف قوله وجعل الجنس والفصل واحدا اشارة الى جواب سؤال مقدر توجيهه ان يقال
ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول فالفصول
لا يجب اندراجها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد فتقدير الجواب ان جعل الجنس والفصل
واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود ممتاز بالوجود عن الاخر في الاعيان
بل لا يكون لكل منهما موجود ممتاز بالوجود عن الاخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة
في الخارج لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية
واعلم ان هذه الاحكام انما هي للتضاد الحقيقي لا للمشهوري فانا لم نتعرض ههنا لاحكام التضاد لان البحث لا يضافه
في

يجيء مفصلا في مباحث الاعراض **قال** الفصل الثالث في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال
او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية **اقول** لما فرغ من
لواحق الماهية شرع في لواحق الموجود فان العلية والمعلولية من الاعتبارات العقلية اللاحقة
بالموجود والعلية والمعلولية تصورهما بديهي فان كل احد يعرف ببديهة العقل معنى التاثير والتأثر فتعريفهما
ههنا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذا عرفت ذلك فنقول العلة ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال
ان كانت تامة او بانضمام غيره اليه ان كانت ناقصة والمعلول الامر الذي صدر فالعلة التامة جميع ما يتوقف
عليه الشيء والعلة الناقصة بعضه فيدخل في العلة التامة الشرائط وزوال المانع وليس المراد من دخول
عدم المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده حاصلا
دون عدم المانع والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة واحدة مركبة في الخارج لامتناع
تركب الشيء من الامور الوجودية والعدمية في الخارج بل كونها موجودة واحدة مركبة انما هو باعتبار العقل
فلا تلتفت الى ما يقال من ان الشيء اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا بالذات
والعلل الناقصة اربع فاعلية ومادية وصورية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما جزء لقوام المعلول
او خارجة عنه والاول اما ان يكون المعلول به بالقوة وهو العلة المادية كالخشب بالنسبة الى السرير او بالفعل
وهو العلة الصورية كصورة السرير بالنسبة اليه والخارجة اما ان يكون منها الوجود او لاجلها الوجود
والاول هي العلة الفاعلية كالنجار بالنسبة الى السرير والثانية الغائية كالجلوس على السرير بالنسبة اليه
واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة المادية او الفاعلية فلهذا لم يجعلها قسمين مستقلين
قال والفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول ولا يجب مقارنته للعدم
اقول اراد ان يشير الى احكام كل واحدة من العلل الاربع بالتفصيل فبدأ بالفاعل الذي هو المقتضي لوجود
المعلول فالفاعل مبدأ التاثير اي يفيد وجود المعلول اذا وجد بجميع جهات التاثير من الالات والقابلية والالة كالقدوم
للنجار والمعاون كالنشار والوقت كالصيف للاذهن اي ... والداعية كالجوع للاكل وزوال المانع
كزوال الغيم للقصار يجب وجود المعلول لانه لو لم يجب المعلول عند وجود الفاعل بجميع جهات التاثير لكان
اما ان يمتنع او يبقى على امكانه والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني لان الجائز وجود المعلول وعدمه فلو وجد
لا يخ اما ان يكون وجوده بامر زائد او لا والاول يقتضي ان لا يكون الفاعل موجودا بجميع جهات التاثير ضرورة
كون ذلك الزائد منها والتقدير خلافه والثاني يقتضي الترجيح بلا مرجح وهو محال ولا يجب ان يكون تاثير
الفاعل مقارنا لعدم المعلول لما عرفت ان الواجب بالغير يجوز ان يكون دائم الوجود الا اذا كان الفاعل مختارا
فانه يجب ان يكون تاثيره مقارنا للعدم لان القصد انما يتوجه الى ايجاد المعدوم **قال** ولا يجوز بقاء
المعلول بعده وان جاز في المعد **اقول** لا يجوز ان يبقى المعلول موجودا بعد انعدام العلة لان علة حاجة
المعلول الى المؤثر الامكان والامكان حال البقاء متحقق والا يلزم الانقلاب فيبقى الحاجة حال البقاء فيمتنع
ان يتحقق بدون المحتاج اليه والا لم يكن الحاجة متحققة هذا خلف والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب
والبناء يبقى بعد البناء والسخونة تبقى بعد النار فانما تسبب فيه الجهل بما هو علة بالحقيقة فان البناء والاب
والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البناء حركته علة لحركة ثم سكونه وتركه الحركة

علة لانتهاء تلك الحركة وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما دَّ لكن الاجتماع علة لتشكلها وكل ما هو علة فهو معلول له
معًا واما الاب فهو علة لحركة المني وحركة المني اذا انتهت على الجهة الخاصة علة لحصول المني في القرار ثم حصوله في
القرار علة لامور واما تصويره حيوانا ونفخ روحه فله علة اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها
وكذلك النار علة لتسخين الماء والتسخين علة لابطال استعداد الماء بالفعل لقبول الصورة المائية او حفظها
وذلك ادى آخر علة لاحداث الاستعداد التام بمثل هذا الحال لقبول الصورة النارية وعلة الصورة النارية
هي العلل التي تكسوا العناصر صورها وهي مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما الامور المتقدمة
فهي اما علل بالعرض واما معدات فاذن العلل مع المعلولات لكن العلل المعدة لا يمتنع ان يبقى المعلول بعد انعدامها
فان وجود الجسم في حيز بعد ان كان في حيز آخر بينهما مسافة موقوف على حصوله في اجزاء المسافة الواقعة بينهما فحصوله
في تلك الاجزاء علة معدة لحصوله في الحيز المطلوب ولا يبقى هذه العلة المعدة مع بقاء المعلول قال ومع وحدته
يتحد المعلول ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اقول هذا الحكم منعكس بنفسه في الوحدة النوعية لا بعكس
اختلفوا في ان العلة الواحدة من جميع الوجوه من غير تعدد الالات والقوابل هل يجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد
او لا فقال الحكماء لا وقال اكثر المتكلمين نعم واختار المصنف الاول واليه اشار بقوله ومع وحدته اي مع وحدة
العلة من جميع الجهات يتحد المعلول لما احتج عليه من وجهين الاول انه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان
مفهوم انه بحيث يجب عنه احدهما غير مفهوم انه بحيث يجب عنه الاخر اي عليته لهذا غير عليته لذاك وتغاير
المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذا فرض انه واحد مع ان هنا كثيرة فايضا هذان المفهومان ان كانا
داخلين او احدهما داخلا والاخر خارجا لزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما نفسا والاخر خارجا لزم
التسلسل ومن ثم قيل كون الشيء مصدرا لغيره اما صفة في الامر الاضافي في اعتبار ذي وهو مستغني عن العلة على تقدير
الخروج وايضا لا يجوز ان يكون كونه مصدرا صفة حقيقية ام لا فان لم يكن لم يتم البرهان كما ذكرنا وان كان صفة
حقيقية كان للعلة جهة اخرى غير الماهية فلا يكون العلة واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه وايضا لو صح
هذا البرهان لزم ان لا يصدر من الواحد شيء اصلا وتقريره من وجهين الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا
له امر مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل او خارج وبهم الى آخر الثاني لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه
لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزءا له كما مر فيكون خارجا معلولا له فقد صدر
عنه اثنان الجواب عن الاول ان كون الشيء مصدرا لغيره اعني صدور الشيء عن غيره يطلق على معنيين احدهما
امر اضافي يعرض للعلة بالقياس الى المعلول من حيث يكونان معا وكلاهما ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب
عنها المعلول وبهذا المعنى متقدم على المعلول فهو غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى المتأخر عنها والكلام
فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون
حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واذا كان المعلول فوق واحد كان لما لا يكون ذلك
الامر متعددا وحينئذ يلزم التسلسل في الامور الحقيقية او التركيب وكلاهما محال واما قوله لو كانت صفة حقيقية
كان للعلة جهة اخرى غير الماهية فلا يكون العلة واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا يكون ذلك
المعنى هو نفس العلة ولا محذور فيه وان كان فوق واحد يلزم ان يكون احدهما مغايرا للعلة فيلزم منه ان
يكون للعلة جهة اخرى فلا يكون العلة واحدا من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه يلزم ان يكون ما فرضنا

لاصل

واحدا من جميع الوجوه غير واحد والمطلوب ليس الا ذاك واما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه
مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر
ان كان مصدرا لواحد ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم جواب الوجه الثاني قيل الواحد من جميع الوجوه قد يسلب
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بانسان وليس بفرس وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم
وذو عدد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه
بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا الواحد
ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء
امور عقلية لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل الشيء مع ما هو مسلوب عنه وما هو موصوف له وما هو مقبول فلا يكون
الواحد من حيث هو واحد مصدرا لها بل مع غيره الوجه الثاني من الاحتجاج انه لو صدر عنه اثنان لزم
اجتماع النقيضين والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لو صدر عنه اثنان مثلا آ و ب فمن حيث انه
يجب عنه آ لا يجب عنه ب فلو وجب عنه ب ولم يكن فيه حيثيتان لكان وجوبه عنه من الحيثية التي وجب
آ من حيث انه يجب عنه آ يجب عنه ب وقد ثبت انه من حيث يجب عنه آ لا يجب عنه ب فيلزم التناقض وهذا ان
الاحتجاج ان ينبهان فان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي موقوف الا على تصور طرفيه فان وقع
فيه تردد فبالنسبة الى بعض الاذهان فانه من سببه عدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتعلق به الحكم قوله ثم
يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب سؤال مقدر وتوجيهه ان يقال لو لم يصدر عن
الواحد الا الواحد يلزم ان لا يوجد شيئان لا يكون احدهما علة للآخر اما بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر
الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة تقرير الجواب ان يقال معلول
الواحد الحقيقي يعرض له الكثرة باعتبار الكثرة في الاضافات فان له ماهية امكانية ووجودا امكانيا بالذات
ووجوبا بالغير فباعتبار الكثرة في هذه الاضافات يعرض له الكثرة ويصير بسببها مبدأ للكثير في مرتبة واحدة
فان قيل الوجود والوجوب والامكان اما ان يكون عدمية او وجودية فان كان الاول لا يكون علة للكثرة
الوجودية وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة فان كان الاول يلزم تعدد الواجب وهو خلاف
مذهبهم وان كان الثاني يلزم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد اجيب بان هذه الامور وجودية باعتبار ولازمة
بحسب الاعتبار للمعلول الاول وليست بداخلة في وجوده وليست بعلل مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات
تختلف احوال العلة الموجودة بها ولا امتناع في كون الاعتبارات شروطا وحيثيات في العلل قال المصنف شرع
الاثار وانه ذو بيان تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر
عنه شيء واحد وليكن ب فهو في المرتبة الاولى ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء
وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا يتقدم احدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء
آخر صار في ثانية المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط
ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة
المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن الاول بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد

ما رتبنا في هذه المرتبة اضعف فاضعف عنه ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة
الى ما لا نهاية له فلهذا يمكن ان يصدر ممكنات كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واعترض عليه بانه لو صدر عنه واحد
ثم يصدر عنه وعن ذلك الواحد آخر فلابد وان يكون له تاثير في صدور المعلول الثاني فيكون مصدرا للاول غير كونه
مصدرا معه للثاني ويعود النقض وهذا الاعتراض ليس بشيء فان كونه مصدرا للثاني باعتبار الاول وكونه مصدرا
للاول بالذات ويجوز ان يصدر عنه اثنان احدهما بالذات والآخر بالتوسط ولا يلزم منه كونه مبدأ للاثرين من حيث
هو واحد قوله وهذا الحكم ينعكس بنفسه اي الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ينعكس بنفسه فلا يصدر الواحد
الا من الواحد اي المعلول الواحد بالشخص لا يكون له الا علة واحدة مستقلة اذ لو اجتمع عليه علتان مستقلتان
لكان واجب الوقوع بكل منهما فما لم يكن كل منهما او احدهما مستقلة هذا خلف ووجوبه بكل منهما يقتضي استغنائه عن الآخر
فلو وجب بهما لاستغنى عن كل منهما معا هذا خلف قوله لا في الوحدة النوعية لا ينعكس اي العلة الواحدة بالنوع لا يجوز
ان يصدر عنه الا واحد بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي لا يختلف وهذا الحكم لا ينعكس اي المعلول الواحد بالنوع
يجوز ان يكون له علل مستقلة متخالفة بالنوع على معنى ان بعض افراده يكون واقعة بعلة وبعضها باخرى كالحرارة التي يعلل
بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالحركة وبعضها بالشعاع لا يقال الطبيعة النوعية لا تخلو اما ان يكون محتاجة الى العلة
معينة منها او غنية عنها فان كان الاول فلا يعرض لها الحاجة بالنسبة الى غيرها فلم يقع بغيرها وان كان الثاني لم يعرض
لها الحاجة بالنسبة اليها فلم تقع بها لانا نقول الطبيعة من حيث هي لا يكون لذاتها غنية ولا محتاجة [illegible]
السقوط لان الطبيعة من حيث هي اما ان يتوقف على هذه العلة اولا فان كان الاول يجب الاحتياج اليها وان كان الثاني يجب
الغنى عنها بل لان الطبيعة من حيث هي يكون غنية عنها والحاجة انما عرضت لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت للفرد
من افرادها لا الطبيعة من حيث هي غنية عن كل واحدة من العلل المعينة ومحتاجة الى العلة ما لكن كل واحد من الافراد لما احتاج
الى علة معينة وانتصبت تلك العلة في ذلك الفرد لزمته الطبيعة لاستحالة الفرد عليها قال والنسبتان من ثواني المعقولات
وبينهما مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين لا يتعاكسان فيهما اقول العلية والمعلولية
من المعقولات الثانية لانها من الامور العارضة للمعقولات الاولى في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة تطابقها
اذ ليس في الخارج شيء هو علة وشيء هو معلول بل في الخارج شيء اذا حصل في العقل يعرض له العلية والمعلولية فيه
ولو كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وهو محال وبينهما اي بين العلية والمعلولية
مقابلة التضايف فان تعقل كل منهما مع تعقل الآخر بالنسبة اليهما وذاتا متنافيين لا يكونان مجتمعتين
في شيء واحد من جهة واحدة وقد يجتمع العلية والمعلولية في شيء واحد بالنسبة الى امرين كالعلل المتوسطة فانها
معلولة بالنسبة الى عللها وعلل بالنسبة الى معلولاتها ولا يتعاكسان فيهما اي لا يتعاكس العلية والمعلولية
في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لما هي علة له ولا المعلول علة لما هو معلول له والا يلزم كون
الشيء متوقفا على ما يتوقف عليه اما بوسط او بغير وسط وهو دور محال لان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف
على ذلك الشيء فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال لانه يلزم تقدم الشيء على نفسه وتقدم الشيء على نفسه محال
فان قيل لا يجوز ان يكون سبيل ماهية كل منهما علة لوجود الآخر او ماهية احدهما علة لوجود الآخر ووجود
الآخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما علة للآخر ولا يلزم توقف الشيء على نفسه اجيب بانه
لا يمكن ذلك لان الشيء لم يتوقف على ما يتوقف عليه فان وجود كل واحد منهما متوقف على ماهية الآخر على التقدير
الاول

الاول ووجود الثاني على ماهية الاول ووجوده على وجود الثاني على التقدير الثاني وكلامنا في الدور لا في غيره و
ايضا لا يجوز ان يكون الماهية بدون اعتبار الوجود علة للوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الوجود لابد وان
يكون موجودة قبل وجود معلولها ووجود الواجب عين ماهيته فلا يتجه نقضا لا يقال ان اريد بهذا
التوقف شيء غير الاحتياج فلابد من افادة تصوره لنتكلم في صحته وفساده وان اريد به الاحتياج فلا نسلم
ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج اليه
وعدم ما يحتاج اليه المحتاج اليه وليس كذلك فانا لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد
المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو محال لانا نقول لا نسلم ان اللازم باطل قوله فانا
لو قدرنا وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نسلم قوله والا لزم تخلف
المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست علة تامة للمعلول بل جزء
منها واذا كان كذلك فالتخلف انما يكون عند وجود جزء العلة التامة لا عنها وذلك غير ممتنع لانه غير مستلزم لان العلة
القريبة وان سلم انه جزء العلة لكن يكون جزءا مستقلا للمعلول اذ لا واسطة بينه وبين المعلول فلا يمكن تخلف
المعلول عنه لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم بل لم لا يجوز ان اريد به انه يلزم وجود المعلول انه يلزم وجود المعلول
في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم من تقديرنا وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر
بل وجود المعلول انما يلزم في نفس الامر اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من تقديرنا العلة القريبة
وجودها في نفس الامر وان اريد به انه يلزم وجود المعلول على تقدير وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة فلا نسلم
لزومه ايضا على ذلك التقدير فان ذلك محال فجاز ان لا يلزم وجود المعلول على ذلك التقدير المحال ولئن سلم لزومه
على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك
ان لو كان ذلك التقدير واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير قال
ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب
بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة لذاتها هي طرف اقول لما اشار الى بطلان الدور اراد ان يشير الى بطلان التسلسل
وهو ان يترقى معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة من معلول الى علة الى غير النهاية واحتج على ذلك بوجوه
الاول لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية يلزم انقطاع السلسلة على تقدير لا تناهيها وكلما يلزم عدمه
على تقدير وجوده يكون محالا فتسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية يكون محالا وانما قلت يلزم انقطاع السلسلة
على تقدير لا تناهيها لان كل واحد من آحاد السلسلة ممكن لذاته والآحاد باجمعها متعلقة بكل واحد منها فيكون ممكنة لذاتها
واجبة بغيرها فلها علة وعلتها اما الآحاد باسرها فيكون متقدمة على نفسها لوجوب تقدم العلة على المعلول لكل واحد منها
والآحاد لا يجب بكل واحد منها ضرورة توقفها على غيره او بعض الآحاد وليس بعض الآحاد اولى بالعلية من بعض لان كل بعض
فرض منها معلول لغيره فيكون علته اولى بذلك منه فرضنا كونها محصلة لاجزاء الاثر فيكون تعلق الآحاد بها بالمعلولية اولى او امر
خارج عنها فيكون كل واحد منها ممتنع الحصول بدونه والا فيكون بعضها مستغنيا عن الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة
للجملة بل مع علة ذلك البعض المستغني عن الامر الخارج هذا خلف ويكون ذلك الامر الخارج واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا
لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون السلسلة المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته على جميع اجزاء السلسلة
المفروضة فيكون هو وعلته جزءا منها وبه يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون علة السلسلة امرا خارجا عنها ولا يكون واجبا

بل ممكنات حاصلة في سلسلة اخرى بان يكون في الوجود علل لا بل غير متناهية كل واحدة منها مشتملة على علل ومعلولات
غير متناهية لانه يلزم ان يكون ما فرضناه سلسلة تامة سلسلة غير تامة وهذا خلف واذا كان واجبا فلا بد ان يكون طرفا
للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بها فان كان في وسطها يلزم ان يكون معلولا هذا خلف واذا كان مرتبطا بها ولا يكون
في وسطها يكون طرفا ينقطع به السلسلة سلمنا ان اردتم بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه
مفتقر اليه فلم لا يجوز ان يكون الآحاد باسرها علة للمجموع وان اردتم بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها
فاعلا واما قوله كل بعض يفرض فعلته اولى ان يكون علة للآحاد قلنا لا نسلم فانه يجوز ان يكون البعض الذي لا يكون
فاعلا للآحاد من علته اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا يتوقف التأثير الى ما لا
لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الآحاد بالضرورة لان العلة المستقلة مستلزمة
على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الآحاد لان كل واحد يتوقف تأثيره على ما لا يكون منه
ولا بعض الآحاد لان علته اولى بان يكون علة مستقلة لان تأثير ذلك البعض بدون علته التي لا يكون منه
محال فان تأثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان تعلق
الآحاد بكل بعض من حيث ... الآحاد على السوية فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجهة
لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الآحاد يتقوم بها من جهتين لعدمها بذاتها ولا حرى بمعلولها
... ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو حيث لو فرض لحقق المجموع ضرورة
لانه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكن علته اولى بالعلية مما
ذكرنا ... الآحاد ولا يخفى اما ان يكون لها وجود زائد على وجودات الاجزاء او لا فان كان الاول فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون
الآحاد باسرها علة قوله يلزم ان يكون الشيء مستقلا على نفسه قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كان الآحاد من
حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الآحاد من حيث ان كل واحد
من اجزائها موجود بوجود خاص يكون علة للآحاد من حيث هي موجودة بوجود زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع
الآحاد من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نسلم انه يكون محتاجا الى العلة
وانما يلزم ذلك ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك اجيب بان الآحاد من حيث هي آحاد
غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود
كل واحد فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجودات الاجزاء والجزء مغاير للكل وهي في وجوداتها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء
والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجوداتها نفس الآحاد الموجودة والا لزم تقدم الشيء على
نفسه بالضرورة وهو محال **قال** والتطبيق بين جملة قد فصل منها آحاد متناهية واخرى لم يفصل منها
ولان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى
النسبتين على الاخرى من حيث السبق **اقول** اعلم ان الوجه الاول خاص ببطلان التسلسل في جانب العلة وهذان
الوجهان عامان لبطلان التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا سواء كان من طرف العلة او من طرف المعلول
... الاول لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احداهما من معلول معين الى غير النهاية
والاخرى من المعلول الذي فوقه اعني العلة التي قبله بعدد متناه ثم نطبق بين الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية و
بين الجملة الاخرى التي لم يفصل منها هذه الآحاد بان نطبق الجزء الاول من احديهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء

الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان انطبق جميع اجزاء احديهما على جميع اجزاء الاخرى يلزم ان يكون الزائد مثل
الناقص وان لم ينطبق بل انقطع اجزاء الجملة التي نقص منها الآحاد المتناهية اولا من الطرف الذي فرضناه غير متناهية
في الطرف الذي فرضناه غير متناهية فيه والجملة الاخرى زادت عليها باحاد متناهية والزائد على المتناهي
بقدر متناه متناه فيلزم تناهي الجملتين على تقدير لا تناهيهما هذا خلف فان قيل لا نسلم وجوب انقطاع
الجملة المنفصلة منها الآحاد المتناهية على تقدير عدم الانطباق لجواز ان يكون عدم الانطباق لعجز الوهم عن
توهم الانطباق فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال وايضا المحال انما لزم من المجموع فجاز ان يكون
المجموع محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير محال وايضا هذا منقوض بالحوادث التي لا اول لها
والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عندكم مع ان التطبيق والحجة جارية فيها والجواب عن الاول
ان عجز الوهم عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق
بحسب فرض العقل فنفرضهما منطبقتين ولا يلتفت الى عجز الوهم عن الانطباق او قدرته عليه فنقول
ان امكن الانطباق في المفروض لزم تساوي الزائد والناقص وهو محال وان امتنع كان علة عدم الانطباق تفاوت
الجملتين فقط فان امتناع انطباق جملتين من جنس واحد تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت
وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه محالا على تقدير تحقق
جزء من الاجزاء الباقية او في نفسه وهاهنا كل جزء من اجزاء الجملة غير محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون
احد الاجزاء محالا في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه غير كون الجملة غير متناهية فيكون الجملة الغير
المتناهية محالا وهو المطلوب واما النقض بالامور المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا اول لها
فغير وارد اذ الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود واحد جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها
اصلا وكذلك النقض بالامور الغير المتناهية الموجودة معا التي لا ترتيب بينها بحسب ارتباط بعضها ببعض في
الخارج غير وارد لان الامور المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة شيء في درجة استحق ان ينطبق عليه
جزء آخر بل الآخر ينطبق على غيره فلا جرم يتضح الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم
البرهان فيه وقد تحقق مما ذكرنا ان برهان التطبيق يتم في الامور التي يكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب
طبيعي كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه احد الشرطين تقرير الوجه الثاني انه كل سلسلة
من علل ومعلولات وكل واحد منها علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانها جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب
المعلولية والاخرى بحسب العلية فاذا فرضت تساويهما من جهة واحدة منها فلا بد وان يكون جملة العلل زائدا من
المعلولات بواحد من العلل في الجانب الاخرى الذي فرض غير متناه ولان كل علة لا ينطبق في مرتبتها على معلولها بل انما
تنطبق على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة ولولا زيادة مراتب العلل بواحدة لا يرتفع وجوب التقدم والتأخر
للعلة والمعلولية ويلزم من ذلك انقطاع المعلولات قبل انقطاع العلل المقتضي لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيين
وكذلك الحكم في جانب التنازل الى المعلولات فانها تزيد على العلل بواحد خلافا للجانب الاول تقرير ما في المتن ان
التطبيق باعتبار النسبتين اي لان التطبيق باعتبار العلية والمعلولية بحيث يتعدد كل واحد من آحاد الجملة
باعتبار العلية والمعلولية اي يكون كل واحد علة باعتبار ومعلولا باعتبار قوله يوجب تناهيهما اي تناهي العلية
والمعلولية وهو خبر لان وانما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى النسبتين اي العلية على الاخرى اي المعلولية

من حيث السبق فان العلة سابقة على المعلول فانا اعتبرنا انطباق العلة على المعلول بان يبدأ بالعلة على المعلول الواحد
كما ذكرنا قال ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة
تامة وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا تجب به وكيف تجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة اقول
لما ذكر برهان التطبيق اشار الى وجه رابع دال على بطلان التسلسل من جانب العلة تقريره ان مجموع الممكنات الموجودة
المتسلسلة الغير المتناهية له مؤثر والمؤثر في المجموع لا يجوز ان يكون نفسه وهو ظاهر ولا بعض اجزائه والا لكان
مؤثرا في نفسه وفي علله نفسه لان المؤثر في الجملة لا بد وان يكون مؤثرا في كل واحد من اجزائه والا لم يكن مؤثرا في
بعضها فلا يكون ما فرضناه مؤثرا في الجملة بل مع علة ذلك البعض وقد فرض كونه مؤثرا فيه هذا خلف فتعين ان يكون
المؤثر في جميع الممكنات الموجودة امرا خارجا عنها اي عن جملة الممكنات الموجودة واجبا فلا بد وان يكون علة
لشيء من اجزائها والا لم يكن علة الجملة ولا يجوز ان يكون علة للمعلول الاخير المعين ولا لعلله المتوسطة والا لزم
اجتماع مؤثرين على اثر واحد وهو محال فتعين ان يكون علة لواحد من الجملة هو المبدأ فينقطع به الجملة وعبارة
اخرى الجملة لها علة تامة ولا يجوز ان يكون نفسها ولا بعض اجزائها اذ كل بعض محتاج الى ما لا يتناهى فلا تجب
الجملة بذلك البعض بل به وبما يحتاج اليه من الامور الغير المتناهية فتعين ان يكون العلة التامة خارجة عنها
فينتهي الى واجب الوجود وينقطع به التسلسل ويعرف بالتامل فيما سبق دفعه نظرا لان الجملة انما لا تجب بشيء محتاج
الى الامور الغير المتناهية اذا لم يكن تلك الامور داخلة فيه واما اذا كانت داخلة فيه فيجوز ان تجب به الجملة فيجوز
ان يكون ذلك الشيء ما بعد المعلول الاخير الغير المتناهية وهو بعض من الجملة محتاج الى امور غير متناهية داخلة فيه
وقد يجب به الجملة برهان آخر على امتناع التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا سواء كان الترتيب في الموصوف
والصفة او في العلة والمعلول وسواء كان من جانب الموصوف والعلة او بالعكس او من كلا الجانبين وليتبين ذلك
في التسلسل من جانب العلة فنقول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية للزم ان يتقدم على المعلول المعين علل غير
متناهية وكل علة تعتبر منها فانها مع معلولاتها المتأخرة عنها متأخرة عن واحد من العلل وكذا كل جملة معتبرة
منها يكون متأخرة عن واحد منها فيلزم ان يكون هناك علة متقدمة على كلها لا متعلق لها اذ الى ان كل علة وكل
جملة منها مسبوقة بعلة يكون الجميع مسبوقا بعلة والا لم يكن البعض مسبوقا والتقدير بخلافه وتلك العلة
لا يسبقها غيرها والا لم تكن متقدمة على الجميع فينقطع بها التسلسل واذا عرفت فيما ذكرنا يمكنك ان تعرف ان الثاني
قال صاحب الاشارات لو تسلسل العلل والمعلولات الى غير النهاية من طرف المبدأ فلا يخ اما ان يكون بين المعلول
الاول وبين كل واحد من علله الواقعة في السلسلة علل غير متناهية او لم يكن والثاني يقتضي ان يكون بينه وبين علة
من علله علل غير متناهية فيكون هناك انتهاء الى محصور بين الحاصرين والاول يلزم ان يكون الكل فيما لو توسط
بينه وبين واحد من علله وقيل عليه بان قوله الكل واقع بين المعلول الاول وبين واحد من العلل الموصوفة كلام
غير محصل لان الشيء الواقع بين الشيئين شيء بين شيئين معينين وكلها بعد المعلول الاول بلا يجب ان يقع بينه وبين
شيء معين سوى كان ما بعد المعلول الاول غير متناهيا او غير متناه اذ لا يكون بعد الكل شيء حتى يمكن ان يتصور ان الكل
يقع بين المعلول الاول وبين شيء غيره قال ولذلك ان النسبتين في طرفي النقيض اقول اي النسبة التي هي العلية
والنسبة التي هي المعلولية متكافئتان في النقيض اي الوجود والعدم على معنى انه اذا صدقت العلية على امر وجودي
وجودي صدقت المعلولية على عارض وجودي لان المعلول الوجودي وجودي واذا صدقت العلية على معروض عدمي

صدقت

صدقت المعلولية على معروض عدمي فان علة عدم الشيء المعلول عدم علة وجوده فان عدم المعلول لا بد له من علة
فلا يخ من ان يختلف تلك العلة بدون عدم شيء ما من علة وجوده او لم يختلف والاول محال لانه يقتضي اجتماع الوجود و
العدم بالنسبة الى الشيء الواحد والثاني لا يخ اما ان يكون تلك العلة هي عدم شيء من علة وجوده وحده او مع غيره
والثاني محال لانه لولا ان يكون لكله ترتب عدم المعلول على عدم العلة مع قطع النظر عن ذلك الغير والثاني باطل فتعين
ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول قال والمعقول الفعل منه يباين مرادا النسبة الثانية لا زمها اقول
الشيء الواحد الذي لا يتكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الات وشرائط لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له لان
القبول والفعل منه متباينان اي النسبة اي متنافيان لان نسبة الفعل الى نسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة
بين المنتسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما اي الذات التي عرضت لها الفاعلية بعينها هي الذات التي عرضت
لها القابلية وكذا الشيء الذي عرضت له المفعولية بعينه الشيء الذي عرضت له المقبولية والذي يدل على تنافي الفعل
والقبول تنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان الخاص اللازم للقبول فان
الفعل يلزمه الوجوب والقبول يلزمه الامكان الذي هو مقابل الوجوب والامكان واذا اعتبرنا بالنسبة الى شيء واحد تحقق المنافاة
بينهما وتنافي اللازمين يوجب تنافي الملزومين واذا كان الفعل والقبول متنافيين فلا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا
معا والا يلزم الجمع بين المتنافيين وايضا حيثية القبول غير حيثية الفعل فلو كان الشيء الواحد قابلا وفاعلا يلزم
التركيب والتسلسل وكلاهما محال قال ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى
تلك العلة والا فلا ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب قال المعلول قد يكون نوعيته
وماهيته الذاتية تقتضي ان يكون معلولا في وجوده لطبيعته فيكون العلة مخالفة لنوعية المعلول لا محالة
اذ كان معلولا لها في نوعه والا يلزم كون الشيء علة لنفسه وقسم يكون معلولا في تشخصه لا في نوعه فيجوز ان
يكون العلة موافقة للمعلول في نوعيته مثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني
كون هذه النار علة لتلك النار فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة لنوعية النار بل على انها
علة نار ما فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض ولا يجب صدق احدى النسبتين اي
العلية والمعلولية على المصاحب اي لا يجب صدق العلية العارضة لشيء على ما يصاحب ذلك الشيء ولا صدق
المعلولية العارضة لشيء على ما يصاحب ذلك الشيء والاصل ان شان العلة لا يجب ان يكون علة وكذا شان المعلول
لا يجب ان يكون معلولا قال وليس التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص آخر والا لم يتناه الاثنين ولاستغنائه
عنه بغيره ولعدم تقدمه وللتكافؤ ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه اقول التشخص من العنصريات كتشخص النار
لا يكون علة ذاتية لتشخص آخر منها لخمسة وجوه الاول لو كان التشخص من العنصريات علة ذاتية لتشخص آخر منها
يلزم ان يتسلسل الاثنين الى غير النهاية مترتبة موجودة والتالي باطل اما الملازمة فلان العلة الذاتية يستحيل
ترتب معلولها عليها والا لم يكن ذاتية لها ومعلولها ايضا تشخص منها والغرض ان التشخص منها علة ذاتية لتشخص
آخر منها فيلزم التسلسل في الاثنين المترتبة الموجودة معا الثاني ان التشخص من العناصر مستغني عن تشخص آخر
بغير ذلك التشخص فانه ليس تشخص من اثنين من العناصر اولى بان يكون علة ذاتية لتشخص آخر من غيره فيغير ذلك التشخص
مستغني عن ذلك التشخص الذي فرضناه علة فما فرضناه علة ذاتية لا يكون علة ذاتية بل يكون علة بالعرض الثالث
التشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على تشخص آخر منها لان كل تشخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على تشخص آخر

او بسائطه ونحوها واما العلة الذاتية لا بد وان تكون متقدمة بالذات على المعلول الرابع الشخص من
العناصر يمكن ان يتخصص آخر فان احدهما ليس اولى بان يكون علة للآخر من العكس والمثال بان لا يكون احدهما علة للآخر
الخامس ان كل شخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته الذاتية **قال**
والفعل منا يتشبث الى تصور جزئي يتخصص به الفعل وشوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل **اقول**
يريد ان يشير الى مبادئ الافعال الاختيارية الصادرة منا المنسوبة الى القوة الحيوانية فنقول ان الافعال
الاختيارية لها مبادئ اربعة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي
ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح احد
الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن
ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك
الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في
الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول
ما يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهة تترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما
السواء الرابع حركة من القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان المشتاق العازم
غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على تحريكها غير مشتاق ولا عازم **قال** والحركة الى المكان تتبع ارادة بحسبها
وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق منها علة للسابق من تلك وعلة لحصول اخرى
تتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى آخرها **اقول** الحركة الاختيارية الى المكان تتبع ارادة متعلقة بتلك
الحركة والمسافة التي تكون لتلك الحركة لكون لها امتداد يمكن ان ينقسم فيه حدود جزئية تتجزى المسافة بها الاجزاء
الجزئية فالمتحرك يتخيل بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة المنبثة عن تخيلها حد جزئي وينبعث عنه ارادة جزئية
متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انتهى بذلك الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سببا لقطع ذلك الجزء فاذا انقطع
التخيل انقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك وان لم ينقطع بل اتصل التخيلات متجددة على التوالي بحسب اتصال
المسافة ويكون السابق من الارادة علة معدة للسابق من الحركة المعدة لحصول ارادة اخرى ثم هذه الارادة معدة لحركة
اخرى فتتصل الارادات المتجددة في النفس والحركات في المسافة الى ان ينتهي **قال** ويشترط في صدق التأثير على المقارن
الوضع **اقول** اي يشترط في صدق التأثير على المقارن اعني الصور والاعراض المقارنة للمادة الوضع اي يشترط
كون الصور والاعراض المقارنة للمادة علة لشيء الوضع وذلك لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك
ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء
اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع بالقياس اليها والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فقد ظهر
ان الصور والاعراض انما تفعل بمشاركة الوضع **قال** والتأثير بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها يصدق
التناهي وعدمه الحاصل في المؤثر لان القوى مختلفة باختلاف القابل [illegible] في المبادئ تتفاوت مقابله والطبيعي
تختلف باختلاف القابل [illegible] الصغير والكبير [illegible] اقول اي يشترط
في صدق التأثير [illegible] الصور والاعراض التي تكون قوله والتي [illegible] الوضع وانما يشترط في
صدق التأثير على المقارن التي لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على اعمال غير متناهية [illegible]

التناهي وعدمه الحاصل اعني عدم التناهي عما من شأنه التناهي وهو عدم الملكة على المؤثر بحسب المدة
والعدة والشدة ثم اقام الحجة على امتناع كون القوة الجسمانية على اعمال غير متناهية اما بيان ان يصدق التناهي
وعدمه الحاصل في المؤثر بحسب المدة والعدة والشدة لموقوف على مقدمة نذكرها اولا فنقول ان التناهي واللاتناهي
الحاصل يلحق بالكم لذاته ويلحق لغيره لا له كمية او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فان التناهي
واللاتناهي ما يلحق الكم المتصل ويوصف بها المقدار ولا تناهيه ومنها ما يلحق الكم المنفصل اعني العدد
ويوصف بها التعدد ولا تناهيه والمقدار كما يمكن فرض لا نهاية فيه في الازدياد لا نهاية في المقدار فقد يمكن
فرض لا نهاية فيه في الانتقاص لا نهاية في الاعداد والشيء الذي له مقدار كالجسم ذي المقدار وما الشيء الذي له عدد
كالعلل ذوات العدد والشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او ذو عدد كالقوى التي تصدر عنها عمل متصل
في زمان او اعمال متوالية لها عدد فنفرض النهاية واللانهاية بكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل او
عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال
في العمل نفسه لا من حيث زمانه وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة اصناف الاول
قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة
مختلفة ولا شك ان التي يكون زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير
المتناهي في الشدة لا في زمان والا لكان الواقع في نصفه اشد منه الثاني قوى يفرض
صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة
يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهي في زمان غير متناه
الثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة يكون
التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يعمل غير المتناهية عددا غير
متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول التناهي
وعدمه الحاصل انما يصدق في المؤثر باحد الاعتبارات الثلاثة اما الحجة على امتناع صدور الاعمال الغير
المتناهية عن القوى الجسمانية فتقريرها ان نقول القوة الجسمانية اذا حركت جسما فلا يخلو اما ان يكون
تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع وذلك لانه اما ان لا يكون ذلك الجسم المتحرك محلا لتلك القوة او يكون
فالقسمان باطلان اما الاول فلما سيأتي واما الثاني فلان القوى مختلفة باختلاف القابل فان الجسم لا يكون
الا متناهيا في القدر لما سنبين من ان الابعاد متناهية فاذا حرك جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض
حركات غير متناهية بحسب الزمان والعدد وفرضنا ان ذلك الجسم المتحرك حرك بتلك القوة جسما آخر
شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار من ذلك المبدأ المفروض يجب ان يحرك الثاني اكثر
من الاول لان القوى القسرية تختلف آثارها باختلاف القابل وذلك لان طبيعة الجسم المقسور تعاوق
القاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاكبر تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لان فيها ما في الاصغر مع زيادة
الاصغر وعلى ما يزيد عليه فيكون معاوقة الاكبر اكثر من معاوقة الاصغر فيكون تحريك الاصغر اكثر
من تحريك الاكبر ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض يجب ان يقع الزيادة في مقابلة في الجانب الآخر
الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون جانبه متناهيا الذي فرضناه

غير متناه متناهيا هذا خلف واورد على هذا بانه يجوز ان يقع التفاوت من حيث الشدة وح لا يجب انقطاع
احديهما واجيب بان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون
الشدة لان اللاتناهي بحسب الشدة لا يتصور والا لوقع حركة لا في زمان وهو محال لا يقال دليله نظر لان
اخذ القوى بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار الثالث والجواب انه على تقدير اللاتناهي
بحسب الشدة يستحيل التفاوت بحسب العدة او المدة وح يلزم انقطاع احديهما وقد اورد على البرهان المذكور
ايضا ان الفلاسفة هي الحوادث لما استدلوا بوجوب بازديادها كل يوم على تناهيها رد عليهم بان الحوادث ما لم يكن
لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها
فلقائل ان يرد ههنا ما رد به عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للحركات التي تترتب هذه القوة عليها مجموع موجود
في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان اجيب عنه بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية
على تلك الآثار وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على
تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت استحال الحكم عليها
بالزيادة والنقصان ولقائل ان يقول انهم انما يستدلون على التفاوت في قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع
التفاوت في تلك الآثار وح يعود الاشكال بل لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي فازديادها
في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحا كما في الآثار الصادرة
عن القوى المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبايع
المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت فيها في تلك الجهة ايضا وبذلك
افترقت الصورتان فلذلك لم لا تقول انه لا يجوز ان يكون الحركات الصادرة عن القوة القسرية لا نهاية لها
في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى وح لا يكون الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي
صحيحا واما الثاني وهو كون القوى الجسمانية محركة للجسم بالطبع الغير المتناهية واليه اشار بقوله والطبيعية
تختلف باختلاف القابل على ما طلب ايضا وذلك لان قوى الجسم الكبير قوى بعضه لو انفرد وليس زيادة جسمية
في القدر بالتأثير منع التحريك حتى يلزم ان يكون نسبة التحريكية والمحركية واحدة بل المتحركان لا يختلفان في قبول الحركة
والمحركان يختلفان بحسب الازدياد والنقصان فان حركة الكبير والصغير الذي هو نصفه مثلا جسميهما من مبدا واحد
مفروض حركات غير متناهية بعرض التفاوت بل المبدا الى الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه
تناهيهما لانه لو كانت زيادة حركات الاكبر على حركات الاصغر على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا قال
والمحل المتقوم بالحال قابل له ونسبته للمركب قبول له ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات تكتسبها
باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد اقول لما فرغ عن العلة الفاعلية
اراد ان يشير الى العلة المادية والصورية فقال والمحل المتقوم بالحال قابل له اي المحل الذي يحتاج في وجوده
الى الحال يسمى قابلا بالنسبة الى الحال المتقوم له وهو نسبته الى المركب قبول المادة للصورة ذاتي لامكان حصول الحال المادة
ذاتي للمادة والا يلزم الانقلاب وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات في الجواب يتقدر بوجه الدخل لو كان القبول
ذاتيا لم يزل عنها والتالي باطل اما الملازمة فلان ما كان ذاتيا للشيء امتنع زواله عنه والا لما كان ذاتيا
واما بيان بطلان التالي فلان المادة قد تقبل شيئا ولا تقبل غيره ثم تصير قابلة لذلك الغير بوجه الجواب ان يقول

القبول المطلق لا يختلف بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول
النطفة للصورة الانسانية ابعد من قبول العلقة لها وكذلك العلقة بالنسبة الى المضغة فالقرب والبعد
القبول لا القابلية المطلقة وسبب القرب والبعد استعدادات تكتسبها باعتبار الحال فيه فان الحرارة اذا
حدثت في الماء استعد لصورة الهوائية وصار الماء اذا زال عنها صورة الماء وحدثت فيها صورة الهواء صار اقرب
قبولا لصورة النار والحال في المادة الذي يتقوم المادة به صورة بالنسبة الى المركب وشريك العلة لمحله فالصورة
المتقومة للمادة واحدة لان الواحد ان استقلت بتقويم المادة استغنت المادة عن غيرها فلا يكون غيرها صورة لها
وان لم يستقل كان المجموع هو الصورة لان التقويم حصل به والمجموع صورة واحدة وكل منهما جزء صورة لا صورة
قال والغاية علة باعتبار ماهيتها لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول وهي ثابتة لكل قاصد
اقول لما ذكر المادة والصورة اراد ان يشير الى الغاية والغاية ما لاجله الشيء وهي علة باعتبار ماهيتها
لعلية العلة الفاعلية فيكون بهذا الاعتبار علة للمعلول ومعلولة في وجودها للمعلول فان وجود الغاية مترتب
على وجود المعلول فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتأخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور والغاية ثابتة لكل
قاصد اي لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل لما يقصد الفعل لغرض قال اما القوى الحيوانية
المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية للشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل فالحركة باطلة والا فهو
خير او عادة او قصد ضروري او عبث وجزاف اقول الحركات الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد
اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدا القريب القوى المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدا الذي يليه هو الاجماع
من القوى الشوقية والذي بعده هو التصور الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس
تحركت القوى الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوى المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى
المنتهى هو غاية القوى الحيوانية المحركة وليست لها غاية غير ذلك وقد يكون ذلك بعينه غاية للقوى الشوقية
وقد لا يكون بل لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالحركة مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام
في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته
الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوى المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء
صديق له فيشتاق ثم يتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت
اليه حركته نفس غاية القوى الشوقية بل معنى آخر لكن يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق فاذا كانت غايتهما
متحدة لم تكن الحركة باطلة فان كانت غاية للشوقية بحسب التخيل دون التفكر سمي ذلك الفعل عبثا والا فهو
خير وان كانت مختلفة فلا يخلو اما ان يحصل غاية القوى الشوقية بعد الوصول الى المنتهى او لا يحصل فان لم يحصل فالحركة
باطلة بالنسبة الى الشوقية وان حصلت فلا يخلو اما ان يكون المبدا هو التفكر او التخيل فان كان الاول فهو الخير
المعلوم او المظنون وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدا ويسمى ذلك الفعل جزافا او التخيل
مع طبيعة او مزاج ويسمى ذلك الفعل قصدا ضروريا او طبيعيا او مع خلق وملكة نفسانية ويسمى ذلك الفعل عادة
لان الخلق انما يتقرر بتكرار الافعال فما يكون بسببه يكون عادة وبعض ما ذكرنا مخالف لما في المتن لكن الحق هذا
قال واثبتوا للطبيعيات غايات وكذا للاتفاقيات اقول الحكماء قد اثبتوا للحركات الطبيعية
غايات والدليل عليه ان الحبة من البر والحبة من الشعير اذا وقعتا في الارض الحرة وصادفتهما الشمس والسقي

من الشرائط التي لا بد للنبات منها لتنبت الاولى سنبلة بر والاخرى سنبلة شعير فلا بد من نفوذ اجزاء الارض
والماء في الحبة ليصير غذاء لها وتتكون عنها السنبلة وذلك النفوذ انما يكون بحركة الارض والماء عن مواضعها
الطبيعية والتي الى ان تكون تلك الحركات منها لامتناع ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع فتكون تلك الحركات
من قوة الحبة ثم لا يخلو اما ان تكون تلك الارض اجزاء مختلفة التي تولد ان تكون سنبلة بر او تكون سنبلة شعير او لم
تكن بل كلها تصلح لكل منهما فان كان الاول فنقول ذلك الاختلاف ليس لطبيعة الاجزاء الارضية بل لان القوة الموجودة في الحبة
اثرت في ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان كانت اثرت تلك الخاصية بخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل
وان كانت لا لخاصية اخرى كانت القوة الموجودة في الحبة لذاتها متوجهة الى ذلك الفعل وان كان الثاني لم يكن صيرورة
ذلك الجزء برا دون الآخر شعيرا لضرورة بل لاجل ان القوة الفاعلة حركتها الى تلك الصورة فتكون صدور ذلك الفعل عنها دائما او اكثريا
وهو المراد بالغاية للحركة الطبيعية قيل لو كان للطبيعة غاية لكان لها روية والتالي باطل بيان الملازمة
ان ما لا روية له لا غاية له وايضا لو كان تادي الاسباب الى مسبباتها دائما او اكثريا يقتضي ان يكون المتادى
اليه غاية لتلك الاسباب لكان كل ما تادى اليه الطبيعة على الدوام او الاكثر غاية والتالي باطل لان الموت والهرم والفساد
تادى اليها الطبيعة دائما او اكثريا ويمتنع ان تكون غاية للطبيعة لا يسعى له لتركيب الموت والجبوق والهرم والشباب
والاشياء والاصلاح غاية للطبيعة لكونها امورا منتفية اجيب عن الاول بان الروية ليست بشرط للغاية
فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل الروية تعين الفعل الذي يختار من بين افعال يصح اختيارها لكل واحد منها
غاية مختصة فان الغاية لازمة للفعل بالضرورة لا بجعل جاعل وعن الثاني انا لا نسلم ان كل ما تادى اليه الطبيعة
دائما او اكثريا فهو غاية ذاتية فان لوازم الغايات الذاتية يتادى اليها السبب دائما او اكثريا مع انها ليست
بغايات ذاتية بل لا بد وان توجد في الامور التي تادى اليها السبب دائما او اكثريا غاية ذاتية ثم ان الطبيعة
لما تادت الى الامور المذكورة فامتنع ان يكون الموت والهرم والفساد غاية لها جعلت اضدادها وهي الجبوق والشباب
والتركيب غاية ذاتية ولئن سلم ان كل ما تادى اليه السبب دائما او اكثريا فهو غاية لكن لا نسلم ان الموت وغيره لا يكون
غاية فان الموت وان لم يكن غاية ذاتية بالنسبة الى البدن الشخصي لكن جاز ان يكون غاية ذاتية من وجه آخر وهو ان
المادة لو بقيت مشغولة بصورة معينة دائما لتعطلت الجزئيات وذلك يخل بنظام العالم وبان الموت يتضمن خلاص
النفس الشريفة عن العلائق البدنية وذلك نعم الغاية وكذا اثبتوا للاتفاقيات غايات واعلم ان تادي
السبب الى المسبب اما دائما او اكثري او لا هذا ولا ذاك فان كان دائما او اكثريا كان السبب ذاتيا والا فاتفاقيا
والمسبب الذي يتادى اليه السبب دائما او اكثريا فهو الغاية الذاتية والا فهو الغاية الاتفاقية قيل ان
السبب لا يخلو اما ان يستجمع الامور المعتبرة في التاثير او لا فان كان الاول لزم حصول مسببه بالضرورة والا يمتنع
ان يتادى الى مسببه فلا يكون هو سببا لا ذاتيا ولا اتفاقيا اجيب بان السبب قد يتوقف تاثيره على امور
خارجة عنه وانه غير دائمة الحصول معه ولا اكثرية فيقال للسبب من دون الشرائط انه اتفاقي
اذا كان اقتران تلك الامور له اقليا او مساويا ولا شك في وجود السبب الاتفاقي بهذا المعنى فاذا اتفق ان حصل
معه تلك الامور فتتبعه مسببه فذلك المسبب غاية اتفاقية له اذا اعتبر بالنسبة الى السبب وحده وان اعتبر
بالنسبة اليه مع اجتماعه مع تلك الامور تكون غاية ذاتية له كما انه بذلك الاعتبار سبب ذاتي قال والعلة
مطلقا قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة وايضا بالقوة او بالفعل كلية او جزئية وذاتية او عرضية وعامة او خاصة

وقريبة او بعيدة ومشتركة او خاصة اقول لما فرغ من مباحث العلل الاربع اراد ان يشير الى اقسام كل
منها فقال العلة مطلقا يعني العلة سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية تنقسم الى الاقسام
المذكورة والتقسيم من وجوه منها ان تكون بسيطة او مركبة فالعلة الفاعلية البسيطة كطبايع البسائط العنصرية
الفاعلة لحركاتها والمادية البسيطة كهيولى الاجسام العنصرية بالنسبة اليها والصورية البسيطة كصورة
كل منها والغائية البسيطة كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي والفاعلية المركبة كالعقل والصورة بالنسبة
الى الهيولى والمادية المركبة كالعناصر الاربعة بالنسبة الى الصور المركبات والصورية المركبة كصورة الانسانية
والغائية المركبة كشرى المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية ومنها ان تكون بالقوة او بالفعل
فالفاعلية بالفعل كالطبيعة التي يصدر عنها الحركة كحالة عود الجسم الى مكانه الطبيعي والفاعلية بالقوة
كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية بالفعل كالجنين بالنسبة الى الانسانية
وبالقوة كالنطفة بالنسبة اليها والصورية بالفعل كصورة النارية حين كونه متأثرا بالفعل وبالقوة كصورة
النار حين كون المادة ملابسة لصورة الهواء والغائية بالفعل كحصول الجسم في مكانه الطبيعي وبالقوة كما
اذا لم يصل الجسم الى المكان الطبيعي ومنها ان تكون كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية
كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائرها ومنها ان تكون ذاتية
او عرضية فالفاعلية الذاتية هي التي يستند اليها الفعل بالحقيقة كصورة النارية في الاحراق والعرضية
هي التي تقتضي شيئا ويتبع ذلك الشيء شيء آخر فهي بالنسبة الى ذلك الشيء الآخر علة بالعرض كالسقمونيا بالنسبة الى
البرودة فانه يقتضي بالذات ازالة الصفراء ويتبعه حصول البرودة والمادية الذاتية هي التي تكون محلا
للصورة بالذات والعرضية هي التي تكون كذلك مع عوارض خارجة والصورية الذاتية هي المطلوبة لذاتها
والعرضية ما يتبعها من الاعراض والغائية الذاتية هي المتوجه اليها بالذات والعرضية ما يتبعها ومنها
ان تكون خاصة او عامة والعلة العامة هي التي تكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء
والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذلك في سائر العلل ومنها ان تكون قريبة او بعيدة والقريبة
هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول والبعيدة بخلافها فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى
والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وكذا في سائر العلل ومنها ان تكون مشتركة او
خاصة فالمشتركة ما تكون لمعلولات متعددة والخاصة بخلافها فالعلة الفاعلية المشتركة كالبناء
للبيوت والخاصة كالبناء لهذا البيت وكذا في سائرها قال والعدم للحادث من المبادي العرضية والفاعل
في الطرفين واحد والموضوع كالمادة وانتفاء الآثار ما هو في الطرفين واسباب الماهية غير اسباب
الوجود ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة ومن العلل المعدة ما يؤدي الى المثل او الخلاف او الضد والاعداد قريب
او بعيد ومن العلة العرضية ما هو معد اقول لما فرغ من اقسام العلل اراد ان يشير الى مباحث متعلقة
ببعض العلل ووقع فيها اشتباه منها ان عدم الحادث من المبادي العرضية بالنسبة الى الحادث يعني ان الحادث
هو الموجود بعد ان لم يكن فيكون لعدمه سابقا على وجوده فيكون عدمه مبدأ له بهذا الاعتبار لكن لا يكون مبدأ
له بالذات بل بالعرض ومبدأ بالذات هو الفاعل ومنها ان الفاعل في الطرفين اي الوجود والعدم واحد
بيان ذلك ان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد

غير الاثر فالفاعل بالنسبة الى الطرف الوجودي هو بعينه الفاعل بالنسبة الى الطرف العدمي لكن وجود الاثر متعلق
بوجوده وعدمه متعلق بعدمه ومنها ان الموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كما مر والمحل المتقوم
بالحال في الكل واحد علة قابلية لتشخص الحال فان الموضوع علة قابلية لتشخص الاعراض الحالة فيه كما ان المادة
علة قابلية لتشخص الصورة الحالة فيها لكن يتقوم الموضوع بدون ما يحل فيه من الاعراض بخلاف المادة فانها لا تتقوم
بدون الصورة والحاصل ان الموضوع ايضا من جملة العلل ومنها ان الشيء في الاثبات هو نسبة احد طرفيه اي الوجود
او عدمه ولا يستند اليه في ماهيته من حيث انه ماهية اي ان يستند ذلك الى المؤثر في الجملة موجودا او معدوما
لا ان يجعله ماهية فان السواد انما يكون موجودا او معدوما بالفاعل ولا يكون في انه سواد بالفاعل ومنها
ان اسباب الماهية غير اسباب الوجود كما ان الوجود غير الماهية فاسباب الماهية باعتبار العقل الجنس والفصل
وباعتبار الخارج المادة والصورة واسباب الوجود هي الفاعل والغاية ومنها ان العدم في الممكن لا بد له من سبب
لما عرفت ان الممكن نسبته الى طرفي الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجح
من غير مرجح فالحركة ايضا كذلك اي لا بد ان يكون لعدمها سبب لانه لو لم يكن لعدمها سبب لكانت ممتنعة بالذات
وكونها غير ممتنعة للذات لا ينافي احتياج عدمها الى السبب فانه اذا وجدت الحركة لا بد ان يوجد بسبب فاذا
عدم ذلك السبب بتمامه او بشيء من اجزائه وشرائطه عدم الحركة فعدم الحركة مسبب عن عدم السبب على الوجه
الذي هو سبب الوجود على ذلك الوجه ومنها ان العلل منها ما هو معد وهو الذي يقرب المعلول الى علته بعد
بعده عنها ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة الى منتهاها فان
الحركة الى المنتصف معدة للحركة الى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل هي الطبيعة او النفس او القاسر
والحركة الى المنتهى بعيدة عن الفاعل والحركة الى المنتصف قربتها اليه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى خلافه
كالحركة المؤدية الى السكون التي هي خلافه للحركة ومن العلل المعدة ما يؤدي الى ضده كالحركة الى فوق المؤدية
الى الحركة الى اسفل ومنها ان الاعداد قريب او بعيد فالاعداد القريب هو الذي يحصل المعلول عقيبه
كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية والاعداد البعيد بخلافه كاعداد النطفة بالنسبة اليها والاعداد
البعيد قابل للشدة والضعف ومنها ان من العلل العرضية ما هو معد فان العلل العرضية يقال باعتبارين
احدهما ان يوجد العلة شيئا ويتبع في ذلك الشيء شيء آخر كشرب السقمونيا بالنسبة الى التبريد والثاني ان يكون
للعلة وصف لازم فينسب الى ذلك الوصف اللازم للعلة انه علة بالعرض والاول منها معد **قال** المقصد
الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو العرض
او لا وهو الجوهر وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته وهو النفس او مقارن فاما ان يكون
محلا وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم فالموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما
في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض وبين الموضوع والعرض مباينة وصدق العرض على المحل والحال جزئيا **اقول**
لما فرغ من المقصد الاول شرع في المقصد الثاني وذكر فيه خمسة فصول الاول في الجواهر الثاني في الاجسام الثالث
في بقية احكام الاجسام الرابع في الجواهر المجردة الخامس في الاعراض الفصل الاول في الجواهر الممكن اما ان يكون
وجوده في موضوع وهو العرض او لا في موضوع وهو الجوهر اعلم ان الحلول عبارة عن اختصاص شيء بآخر بحيث يكون
الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر والمختص الحال والمختص به المحل وكل منهما يحتاج احدهما الى الآخر فلا بد وان يكون

لاحدهما

لاحدهما حاجة الى الاخرى والا لما حل احدهما في الاخرى فلا بد اما ان يكون المحل مستغنيا عن الحال متقوما
لا به بل بنفسه او لا يكون مستغنيا عنه فان كان الاول فالمحل هو الموضوع والحال هو العرض وان كان الثاني
فالمحل هو المادة والحال هو الصورة فالعرض والصورة يندرجان تحت الحال والموضوع والمادة يندرجان
تحت المحل اذا عرفت ذلك فالجوهر هو الماهية التي اذا وجدت كان لها وجود لا في موضوع والعرض هو الماهية
التي اذا وجدت كان وجودها في موضوع والمراد بالكون في الموضوع هو الكون في شيء لا كجزء منه شائعا بالكلية
ولا يصح مفارقته عنه فان لفظة في كذا في كذا تدل بالاشتراك على معان مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان
وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء وبالعكس والخاص في العام فان لفظة في في جميعها
ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية فالشيوع
والمجامعة بالكلية وعدم جواز الانتقال في تعريف الكون في الموضوع هو قرينة يفهم منها المقصود
المقصود بلفظة في المستعملة فيه ولا كجزء منه يحترز به عن مثل كون اللونية في السواد والحيوانية في
الانسان وقد بين ان امثال هذه ليست باجناس على الحقيقة بل هي كالاجزاء ويدخل في حد الجوهر كليات
الجواهر المرتسمة في الذهن فانها وان كانت حال كونها في الذهن في موضوع لكن يصدق عليها انها اذا
وجدت خارج الذهن يكون وجودها لا في موضوع هذا اذا اعتبر الحقيقة الكلية بدون اعتبار الوجود
الذهني واما اذا اعتبرت من حيث انها موجودة في الذهن يمتنع ان يوجد في الاعيان من حيث هي كذلك
فلا يكون جوهرا بل عرضا فواجب الوجود لا يكون جوهرا ولا عرضا اذ لا يصدق عليه انه ذو ماهية
يلزمه هذا المعنى بل وجوده عينه ولا يشاركه ماهية ودار الوجود كما عرفت والجوهر اما مفارق في ذاته
وفعله عن المادة بان لا يحتاج في ذاته ولا في فعله الى المادة وهو العقل او مفارق في ذاته دون
فعله وهو النفس او غير مفارق وهو اما محل لجوهر آخر او حال في جوهر آخر او مركب منهما والاول هو المادة و
الثاني هو الصورة والثالث هو الجسم والموضوع والمحل يتعاكسان وجودا وعدما في العموم اي يكون المحل في جانب
الوجود اعم من الموضوع مطلقا وفي جانب العدم بالعكس اي يكون عدم الموضوع اعم مطلقا من عدم المحل وكذا الحال و
العرض اي يكون الحال في جانب الوجود اعم مطلقا من العرض وفي جانب العدم بالعكس وبين الموضوع والعرض مباينة
لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه والمحل قد يكون جوهرا كالجسم بالنسبة
الى الاعراض وقد يكون عرضا كالحركة بالنسبة الى السرعة والبطء والحال ايضا قد يكون جوهرا كالصورة وقد
يكون عرضا فيصدق العرض على المحل والحال جزئيا اي بعض المحل عرض وبعض الحال عرض وكذا يصدق الجوهر على المحل والحال
جزئيا فان بعض المحل جوهر وبعض الحال جوهر **قال** والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف
نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول انتزاعه عرضي **اقول** اختلف العقلاء في ان الجوهر
هل هو جنس لما تحته اولا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته كما ان العرض ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج
على ذلك بوجهين الاول ان الجوهر والعرض نسبتهما الى ما تحتهما تتوقف على وسط اي لا يكون ثبوتهما لما تحتهما الا بوسط
ولهذا احتيج في اثبات جوهرية النفوس والصور وغير ذلك وفي اثبات عرضية الكميات والكيفيات الى وسط ولا شيء من
الجنس لما تحته كذلك فلا شيء من الجوهر والعرض بجنس لما تحته وفيه نظر اذ لا نسلم انا اذا تصورنا ماهية الجوهر بحقيقته
احتجنا في اثبات الجوهرية الى وسط واحتياجنا في اثبات جوهرية النفوس والصور وغيرها الى الوسط انما هو بسبب

عدم تنقل هذه الأمور بعضها لبعض الثاني ان ما تحت الجوهر مختلف بالاولوية وعدمها والاقدمية وعدمها فان
الجواهر الشخصية اقدم في الجوهرية واولى بها من غيرها وكذا العرض مختلف بالاولوية وعدمها فان العرض الغير
القار اولى بالعرضية من غيره وكل ما هذا شانه فهو خارج عن حقيقة ما تحته فلا يكون جنسا لما تحته وفيه نظر
فان الاقدمية والاولوية انما تستلزمان الخروج اذا كانتا في المحمول نفسه اما اذا كانتا في المحمول باعتبار احواله
فلا والجواهر المشخصة لا تكون اقدم واولى من غيرها في نفس الجوهرية فان الجواهر الشخصية وغيرها لا تختلفان
في حقيقة الجوهرية بل اقدم واولى من غيرها في الوجود فان الوجود للجواهر الشخصية اقدم واولى فان الجواهر الشخصية
من حيث هي اشخاص اي غير مقول معناه قولا وجوديا او وهميا على كثرة لا تتوقف على شيء آخر متوقف عليه وعلى غيره
والا لكان من شرط وجود كل متشخص ان يكون معه غيره بخلاف الجواهر الكلية فانها من حيث هي جواهر كلية متوقفة
ما لم يتحقق الجزئيات فان وجودها من حيث هي كلية مقول بوجه من الوجوه على موضوعات واستدل ايضا على ان
الجوهر ليس جنسا لما تحته بانا اذا قلنا للشيء انه جوهر كان معناه ثلاثة امور الاستغناء عن الموضوع وكون الماهية
علة لذلك الاستغناء والماهية التي عرضت لها هذه العلية فالجوهر اما ان يكون بعض هذه الامور او جميعها وايا
ما كان امتنع ان يكون جنسا اما اذا كان الجوهر هو الامر الاول فلان الاستغناء امر سلبي لانه عبارة عن عدم
الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون جنسا للانواع المحصلة واما اذا كان هو الثاني فلان العلية من المعقولات
الثانية فلا يكون جنسا لما هو محصل في الخارج واما اذا كان الثالث فلان الماهية التي عرضت لها العلية
اي عرضت لها انها علة للاستغناء عن الموضوع مشتركة بين الامور المندرجة تحتها فلو كان مفهومها جنسا
لما تحتها امتنع ان يكون مختلفة بتمام الماهية ضرورة اشتراك جميعها في هذا الجنس لكنه جاز ان يكون مختلفة
بتمام الماهية بان يكون معروض هذه العلية في الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا وفي النفس
خصوص كونه نفسا لان المختلفات بالماهية جاز اشتراكها في لازم واحد واما اذا كان الجوهر هو المجموع فلان
المجموع لاشتماله على العدمي عدمي فلا يكون جنسا للمحصل وفيه نظر اذ كما جاز ان تشترك الامور المختلفة بتمام
الماهية في لازم واحد جاز اشتراك الامور المتشاركة في الذاتي فيه فلم يلزم ان لا يكون جنسا بل غايته ان
يبقى فيه الاحتمال وما استدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا لكان انتسابه الانواع اللاحقة تحته بفصول وتلك الفصول
امتنع ان تكون اعراضا لان العرض لا يكون مقوما للجوهر فتكون جواهر فيقول الجوهر على تلك الفصول لانه كان
قول الجنس على النوع فيلزمه ان يكون للفصل فصل آخر فيتسلسل ولانه كان قول اللازم الخارجي لا يكون الجوهر
جنسا لما تحته وفيه نظر اذ المراد بقولهم الجوهر جنس ان الجوهر جنس للانواع لا للفصول فيكون جنسا للانواع
وعرضيا لازما للفصول ولا يلزم خلف والحق ان العرض ليس جنسا للاعراض فان العرض لا بد له طبيعة السواد
والبياض وغيرهما من الطبائع بل لا بد له من ان له نسبة الى ما هو فيه وعلى انه ذات بمقتضى هذه النسبة وهذا معنى عرضي
لان نسبة هذا المعنى الى اكثر الاعراض مثل الكيفية والكمية والوضع نسبة امر غير مقوم لماهياتها لان ماهياتها
تتمثل مدركة مفهومة ولا تكون مشتملة على هذا المعنى والجنس داخل في طبيعة الاشياء وحقيقتها لانا نلحق
ماهياتها من النسبة واما ان الجوهر هل هو جنس ام لا فلم يتحقق عندي ولما كان الجوهر والعرض من المحمولات
بالمواطاة كانا امرين عقليين لوجودهما زائدين على ما تحتهما فلزم ان يكونا من المعقولات الثانية ولما كان الاول
غير ثابت ولا اخر دونه جعله المصنف المندرج عنه فلم يكونا من المعقولات الثانية عند اثباتهما والكبر

ثم قال المصنف والمعقول اشتراكه عرضي اي المعقول من لفظ الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته وكذا
المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه ماهية اذا وجدت تكون لا في موضوع ونعقل من العرض انه ماهية
اذا وجدت تكون في موضوع والامر الاول مشترك بين جميع الجواهر والثاني في بين جميع الاعراض اشتراك العرضي
بين معروضاته قال ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول منه يقابل العدم وقد يطلق
التضاد على البعض باعتبار آخر اقول لما بين ان الجوهر من المعقولات الثانية اراد ان يشير الى احكامه فقال
لا تضاد بين الجواهر ولا بين الجواهر وبين غيرها اي لا يكون الجوهر ضدا للجوهر ولا لغيره لان الضد سواء كان
حقيقيا او مشهوريا يعتبر فيه توارده على الموضوع لما عرفت في التقابل والجوهر لا يرد على الموضوع لما عرفت
في تعريفه فلا يمكن عروض الضد له لا بالنسبة الى جوهر آخر ولا بالنسبة الى غيره وما يقال من ان الفناء ضد
للجوهر فباطل لان المعقول من الفناء العدم والعدم لا يكون ضدا للشيء لان الضد لا بد وان يكون وجوديا وقد يعتبر
في الضد وروده على المحل اعم من ان يكون موضوعا اولا وح يكون بهذا الاعتبار بعض الجواهر ضدا لبعض وهو
الجوهر الذي يكون في محل اعني الصورة والحاصل انه ان اعتبر الموضوع في التضاد لم يكن شيء من الجواهر ضدا لشيء
وان لم يعتبر الموضوع فيه بل المحل يكون الصورة ضدا لصورة اخرى قال ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال
الا مع التماثل وعلى العكس واما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين والموضوع من جملة المشخصات وقد يفتقر
الحال الى المحل بتوسط اقول وحدة المحل لا تستلزم وحدة ما يحل فيه سواء كان ما يحل فيه جوهرا او عرضا كالهيولى
الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية وكالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد والحركة والحرارة هذا
اذا كان الحال مختلفا اما اذا كان متماثلا فيمتنع ان يحل مثلان فيه والا يلزم رفع الاثنينية على تقدير الاثنينية
لانه ح لا امتياز بينهما بحسب المفهوم لاستوائهما فيه ولا بحسب اللوازم لذلك ولا بحسب العوارض لانهما اذا كانا في
محل واحد كان نسبتهما الى جميع العوارض نسبة واحدة واذا لا امتياز فلا اثنينية وقوله وعلى العكس اي وحدة
الحال لا تستلزم وحدة المحل لامتناع قيام الصورة الواحدة بمادتين وقيام العرض الواحد بمحلين وذلك لانه لو قام
صورة واحدة او عرض واحد بمحلين فلا يخلو اما ان ينقسم الى جزئين يقوم احدهما باحد المحلين والجزء الاخر قائم بالمحل
الاخر فذلك مما لا نزاع في جوازه اولا ينقسم بل الصورة الواحدة او العرض الواحد بعينه قائم بكلا المحلين فذلك
محال لانه يوجب ان لا يتميز الاثنان عن الواحد وقوله الى ها شبهة ان الشيء عرض واحد قائم بجوهرين وممتنع
ان يقوم باكثر من جوهرين وقول بعض القدماء ان الاضافات المتماثلة موجودة قائمة بمحلين كالجوار والاخوة
باطل لان الشيء الواحد لا يقوم بمحلين من حيث هما محلان بل قائم بهما من حيث هما محل واحد بل ذلك ان الشيء
امر عقلي عرض في العقل للجزئين من حيث هما صارا مجتمعين في الجوار والاخوة انما عرض لاحد المحلين بالقياس الى الآخر
واخوة هذا لذلك غير اخوة ذلك لهذا واخوة هذا قائمة بهذا واخوة ذلك قائمة بذلك وقوله واما الانقسام فغير
مستلزم من الجانبين اي انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال لان انقسام الجسم الى اجزاء بحسب الوجود كالمادة
والصورة او بحسب العقل كالجنس والفصل لا يوجب انقسام الحال فيه ومحل النقطة والوحدة والاضافة ينقسم و
لا يوجب انقسام النقطة والوحدة والاضافة وكذا انقسام الحال لا يوجب انقسام المحل فان انقسام الحال الى الاجزاء
الغير المتباينة في الوضع لا يقتضي انقسام المحل كالسواد الذي ينقسم الى الجنس والفصل فان انقسامه بهذا الاعتبار
لا يوجب انقسام محله نعم انقسام الحال الى الاجزاء المتباينة في الوضع يوجب انقسام المحل كذا انقسام المحل الى اجزاء

مبنية الوضع بوجه انقسام الحال فيه اذا كان الحلول له فيه بالذات كحلول السواد في الجسم لا من حيث هو
غير منقسم كحلول النقطة في الخط وحلول الخط في السطح وحلول السطح في الجسم وموضوع العرض من جملة مشخصات
العرض وذلك لان المقتضي للتشخص العرضي المعين لا يكون ماهيته ولا لازمها والا انحصر نوعه في شخصه و
غيرهما اما ان يكون محله او امرا حالا في محله او امرا حالا في العرض او امرا مباينا والثالث والرابع باطلان لانه
لو كان كذلك لكان مستغنيا عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه ممكنه بغير الموضوع والمكتفي في الوجود والتشخص
بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغني عنه وهو باطل فتعين الاول والثاني وعلى التقديرين فالمفتقر في تشخصه
الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات واذا ثبت ان الموضوع من مشخصات العرض ثبت ان العرض
لا يصح الانتقال عليه لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان الموضوع
المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا متشخصا خارجيا فالعرض
اذن لا يتحقق وجوده الا بمحل بعينه فلا يصح عليه الانتقال وهذا بخلاف الجسم في احتياجه الى الحيز فان
الجسم لا يحتاج في وجوده وتشخصه الى الحيز بل يحتاج في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى آخر
من حيث انه موجود متشخص والحاصل ان العرض قد يحل في الموضوع من غير وسط كالحركة الحالة في الجسم وقد يفتقر
الى متوسط يحل العرض فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة الثابتة بالحركة القائمة بالجسم فان السرعة
تحل اولا في الحركة وبتوسطها تحل في الجسم لا يقال حلول الشيء في غيره معناه حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك
الغير فيه فذلك الغير لا بد ان يكون جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول غيره فيه لانا نقول
اما ان يكون ذلك الغير هو الحال الاول وغيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل واحد منهما في الحيز تبعا لحصول
الآخر فيه فيلزم الدور وهو باطل وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما تابعا للآخر اولى
من العكس فلا بد ان يكون كل منهما تابعا لمحل هو الجوهر لانا نقول لا نسلم ان حلول الشيء في الشيء عبارة عما ذكرتم
بل هو عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك
الاختصاص معلومة لنا ونسميه ايضا اختصاصا ناعتا والمنعوت محلا واذا ثبت ان العرض يجوز ان يحل في الموضوع بتوسط
عرض آخر يحل فيه فيجوز قيام العرض بالعرض **قال** ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال لوجب المتوسط
لحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة واربعة على التبادل ويلزم منه ما يشهد الحس بكذبه من التفكك وسكون
المتحرك والثبات للدائرة **اقول** لما فرغ من احكام الجوهر والعرض اجمالا اراد ان يشير الى كيفية حقيقة الجسم
فنقول الجسم اعني الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اما مفرد وهو الذي لم يتألف من
اجسام او مركب وهو الذي يتألف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل
للانقسام بلا خلاف اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى التقديرين اما متناهية
او غير متناهية فهذه اربعة احتمالات الاول كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو مذهب بعض
القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين والثاني كونه مؤلفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو مذهب قوم من
القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة والثالث كونه غير مؤلف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات
متناهية وهو ما ذهب اليه محمد الشهرستاني والرابع كونه غير مؤلف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير
متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء واختاره المصنف فبدأ بابطال المذهب الاول ولما كان بطلان المذهب

الاول انما هو ببطلان الجزء الذي لا يتجزى بما ينبئه فقال ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال اي الوضعي
المشار اليه بالحس الذي لا يتجزى لانه اما ان يكون مستقلا وهو الجزء الذي لا يتجزى او غير مستقل وهو النقطة
واحتج على نفي الجزء الذي لا يتجزى بوجوه الاول انه اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يلاقي الثلثة فلا يخلو اما ان يحجب
الوسط الطرفين عن التماس اولا والاول يوجب الانقسام والثاني يوجب التداخل وهو محال لان الاول يقتضي الانقسام الثاني لو فرضنا
مركبا من ثلثة اجزاء على الولاء ووضعنا على كل من طرفيه جزءا وتحرك الجزءان الموضوعان على طرفيه على السواء
في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا فيلزم بالضرورة ان يكون نصف كل واحد منهما على نصف الطرف
والنصف الآخر على نصف المتوسط فيلزم الانقسام الثالث لو فرضنا مركبا من اربعة اجزاء على الولاء
ووضعنا فوق احد طرفيه جزءا وتحت طرفه الآخر جزءا وتحركا على التبادل كل منهما على السواء من اول الخط يتحاذيا
بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الثاني والثالث والا لم يكونا متساويين في الحركة وح يلزم
انقسامهما وانقسام الثاني والثالث ولما تم الحجج على نفي الجزء اراد ان يشير الى ما لزم اصحاب هذا المذهب
مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه التفكك تقريره ان الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء
البعيد منه وقطعه مسافة مساوية لجزء لا يخلو اما ان يتحرك جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة
الجزء القريب مساوية لحركة الجزء البعيد في السرعة والبطوء وهو محال بالضرورة والثاني يوجب انقسام
الجزء وهو خلاف مذهبهم والثالث يقتضي التفكك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ومنه سكون المتحرك
تقريره ان الظل من اول النهار الى نصفه لا يخلو اما ان يتحرك عند حركة الشمس وقطعها مسافة
مساوية لجزء جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الشمس مساوية لحركة الظل وهو باطل
بالضرورة والثاني يوجب الانقسام وهو مناقض لمذهبهم والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه
وهو ايضا مما يشهد الحس بكذبه ومنه انتفاء الدائرة تقريره ان الاجزاء القطبية ان تلاقت اجزاؤها
بظواهرها وبواطنها صارت الدائرة المنطقية وهو محال وان تلاقت ببواطنها فقط لزم الانقسام فنفوا
الدائرة وقالوا هذا انما يلزم على تقدير تحقق الدائرة وهو ممنوع فقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر
يخطئ في امر الدائرة وذلك لان الدائرة المحسوسة شكل مضرس ليست بدائرة حقيقية **قال** و
النقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في الحال فلا يلزم نفيها مطلقا والآن
لا تحقق له خارجا ولو تركب الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة **اقول** لما بين ما لزم اصحاب المذهب الاول اراد
ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود فهي اما
ان يكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المطلوب وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا يلزم
انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد وان ينقسم واذا لم ينقسم محلها يلزم المطلوب تقرير الجواب ان النقطة
عرض وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو
منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة كذلك فانها حالة في الخط من
حيث انه لا ينقسم لانه انما حل فيه من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم
من انقسام الخط انقسام النقطة تقرير الحجة الثانية ان الحركة لها وجود في الحال وذلك لانها موجودة غير قارة
فلو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان وح لا يخلو اما ان يكون منقسمة او غير

منقسمة والاول باطل والا يلزم سبق احد جزئيها على الآخر بالوجود فلا يكون الحركة في الحال موجودة هذا خلف فتعين الثاني فيكون المسافة التي قطعتها الحركة في الحال التي لا يعلم غير منقسمة والا يلزم من انقسامها انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كان المسافة التي قطعتها الحركة في الحال غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا وتقرير الحجة الثالثة ان الآن موجود لانه لو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان فالآن غير منقسم والا يلزم ان يكون بعض اجزائه متقدما على البعض فلا يكون الآن بتمامه موجودا هذا خلف واذا كان الآن موجودا غير منقسم كان الحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن غير موجود في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل غير موجود قلنا لا نسلم بل الماضي والمستقبل غير موجود في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا ولما اجاب عن حججهم ذكر حجة على امتناع تركب الحركة مما لا يتجزى وتقريرها لو كانت الحركة مركبة مما لا يتجزى لم يكن موجودة والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الحركة لو كانت مركبة من اجزاء لا تتجزى فالمتحرك من جزء الى آخر لا يخلو اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الحيز الاول فلم ياخذ بعد في التحرك او حال كونه في الحيز الثاني وهو باطل ايضا لان الحركة قد انتهت ولا واسطة بين الاول والثاني فيمتنع ان يوصف بالحركة فلا توجد الحركة قال والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه ما الزمناه مع النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويتفرع التضعيف الى التناسب اقول لما فرغ من ابطال المذهب الاول شرع في ابطال المذهب الثاني وهو كون الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية فقال والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه ما الزمنا من النقض بوجود المؤلف مما يتناهى لان كل ما الزمنا المذهب الاول يلزم هذا المذهب فان الحجج المذكورة تدل على بطلان الجزء الذي لا يتجزى سواء كان متناهية العدد او غير متناهية العدد ويلزم هذا المذهب النقض الذي يلزم المذهب الاول وهو النقض بوجود جسم مؤلف من اجزاء متناهية فانه يمكن لنا ان ناخذ آحادا متناهية من تلك الاجزاء ونضم بعضها الى البعض فلا يخلو اما ان يحصل الحجم بازدياد النظم او لا والثاني يوجب تداخل الاجزاء فتعين الاول ويمكن ان يضم الاجزاء بعضها الى البعض حتى يحصل حجم من كل جهة فيحصل جسم مؤلف من اجزاء متناهية فيلزم بطلان القول بان كل جسم مؤلف من اجزاء غير متناهية [illegible] ويلزم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى وهو قوله ويتفرع التضعيف الى التناسب اي اذا اردنا ان نبين انه لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية بطريق التناسب بان نقول نسبة هذا الجسم الحاصل من الاجزاء المتناهية الى الجسم الذي هو مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة متناه الى المتناه لكن نسبة المؤلف الى المؤلف نسبة الآحاد الى الآحاد لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتالي باطل فيكون نسبة الآحاد المتناهية الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى المتناه وهذا خلف فثبت انه لا شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء غير متناهية فتمم الحكم وهذا التفريع انما يتم اذا ثبت امتناع لا تناهي الابعاد قال ويلزم عدم لحوق السريع البطيء وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل اقول لما فرغ من ابطال المذهب الثاني اشار الى ما يلزمه من المحالات وهو ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل

لم يلحق الجسم السريع الحركة الجسم البطيء الحركة قط والتالي باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الجسم السريع الحركة اذا ابتدأ بالحركة بعد اخذ البطيء الحركة فيها فاذا قطع السريع جزءا قطع البطيء جزءا او اقل او سكن والثالث محال لان البطؤ ليس لاجل تخلل السكنات والثاني يوجب الانقسام على تقدير عدمه فتعين الاول فيلزم ان لا يلحق السريع البطيء ومنها انه لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية بالفعل فالمتحرك اذا اراد ان يقطع مسافة احتاج الى ان يقطع نصفها وقبل ذلك نصف نصفها واحتاج في زمان متناه الى ان يقطع انصافا بلا نهاية فيجب ان لا يقطع المسافة ابدا والقائلون بالمذهب الثاني دفعوا عن مذهبهم هذين اللازمين بالتزام الطفرة بان قالوا السريع يطفر حتى يحصل في بعد اكثر فيلحق البطيء والمتحرك اذا اراد ان يقطع مسافة متناهية ذات اجزاء غير متناهية يطفر حتى يحصل في بعد اكثر من غير ان يقطع ما بينهما حتى يلزم ان لا يقطع في زمان متناه ودفعوا ايضا برهان التناسب بالتداخل بان قالوا الاجزاء المتكثرة متداخلة بحيث يكون حجمها واحدا فلا يكون ازدياد المقدار بحسب ازدياد الاجزاء فلا يلزم ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف نسبة الاجزاء الى الاجزاء فقال المصنف والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل اشارة الى دفع ما ارتكبوا من الطفرة والتداخل قال والقسمة بانواعها تحدث اثنينية يساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع وما شابه الانفكاكية لعارض لا ينفي الامتناع الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى اقول لما فرغ من ابطال المذهب الاول والثاني اراد ان يشير الى بطلان المذهب المنسوب الى ذيمقراطيس وهو ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط بل هي مؤلفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة [illegible] البسائط انما يكون بالتماس [illegible] والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم بالانفكاك ولكن ينقسم بالوهم وتقرير الجواب ان القسمة بانواعها اي الفرضية والوهمية والواقعة بسبب اختلاف عرضين [illegible] كاختلاف [illegible] تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح ان يصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية وما يصح بين المتصلين يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاثنينية الاتصالية وما يصح بين المتباينين فيلزم صحة الانقسام الانفكاكي في كل جسم واذا ثبت ذلك فان قيل لم لا يجوز ان يمتنع تلك البسائط عن قبول الانقسام الانفكاكي لعارض مانع عن القسمة الانفكاكية اجيب بان امتناع قبول القسمة بحسب العارض لا يستلزم امتناع قبول القسمة بحسب الذات وكلامنا في الامتناع الذاتي فان قيل هذا الجواب انما يستقيم على تقدير ان يكون البسائط متفقة بالطبع كما هو مذهب ذيمقراطيس واما على تقدير ان يكون تلك البسائط مختلفة الطبع فلا يستقيم هذا الجواب فكيف يكون الجواب على هذا التقدير اجيب بان الامتداد من حيث هو امتداد طبيعة محصلة نوعية فلا يختلف مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي ينقسم وهما لا كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر فيكون مقتضى كل منهما ما يقتضي الآخر فيلزم المطلوب واذا ثبت ان الجسم لا يكون مؤلفا من اجزاء بالفعل غير متجزية سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان الجسم شيء واحد يقبل الانقسام الى ما لا يتناهى قال ولا ينفي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اقول ذهب طائفة من المتقدمين الى ان الهيولى الاولى الحاملة لجميع الصور هو الجسم وهو جوهر بسيط لا تركيب فيه

عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهره يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور يسمى هيولى والاتصال والانفصال
عرضان يعرضان على الجسم وذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال
وذهب طائفة الى ان الهيولى اجزاء هي ابسط من الجسم وهي غير قابلة للقسمة بل لا بعد فيها والثلاثة يكون جسما والجسم
مركب في الحقيقة من الهيولى ومن الاتصال القابل للابعاد الثلاثة وهو مذهب المشائين واختاره الشيخ الرئيس ابو علي
والمصنف اختار المذهب الاول فقال لا نقتضي اتصال الجسم وقبوله للانفصال للتغاير الذاتي ثبوت مادة سوى
الجسم اي ثبوت مادة يكون جزءا للجسم والجسم مركب منه ومن غيره لانه لو اقتضى ذلك لثبوت مادة سوى الجسم يلزم التسلسل
او وجود مواد لا تتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان الجسم المتصل الواحد له مادة واحدة فاذا قسمناه لاستحال ان
يبقى المادة على وحدتها بالضرورة فيحصل لكل جزء مادة فان كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل
لان كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب قبول
الانقسامات الغير المتناهية ولقائل ان يقول الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها لا يعرضان للمادة
الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة فنقول مادة كل جزء قديمة من حيث الذات ووحدتها المستفادة من الصورة
حادثة بحدوث الجزء فلا يستدعي مادة اخرى لان الحادث وحدته الطارية على المادة بسبب الصورة مسبوقة
بذات المادة القديمة فلا يلزم التسلسل واحتج الشيخ الرئيس على ان الجسم ليس ببسيط مطلق بل مركب من الهيولى
والصورة بان الجسم متصل في نفسه قابل للاتصال والانفصال ففيه قوة الاتصال والانفصال والاتصال
نفسه لا يكون فيه قوة الانفصال لان الشيء لا يقبل نفسه ولا ما ينافيه فلا بد من شيء آخر غير الاتصال
فيه قوة الاتصال والانفصال وهو الهيولى وقد اعترض صاحب الاشراق على هذه الحجة من وجوه الاول انها
مبنية على ان للجسم اتصالا في نفسه غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم وهو ممنوع وما يقال ان الشمعة تتبدل
مقاديرها ويبقى اتصالها فيكون لها في نفسها اتصال غير الاتصال الذي هو من عوارض الكم فغير مسلم فان الشمعة
الطويلة اذا جعلت مستديرة تجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا طولت تتفرق الاجزاء التي كانت متصلة
فالاتصال ايضا يتبدل الثاني ان الاتصال المورد في الحجة هو الاتصال الذي يقابله الانفصال وهو عرض والقابل
له هو الجسم فكيف لا يكون عرضا وهو يوجد ويبطل مع بقاء الماهية الجسمية فان كان نور اثر هذا الانفصال اتصال
آخر جوهري فللقائل ان يقول انه هو الجسم لا غير ولا يمكنكم ان تقولوا انه لا يبقى مع الانفصال لان الذي يبطله
الانفصال هو الاتصال العرضي لا الجوهري الثالث انا اما ان نعني بالاتصال ما لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين وهذا
عرضي يقابله الانفصال ولا يصلح ان يكون جزءا لامر جوهري محض واما ان نعني به ما لا يستدعي ان يكون الا بين
جزئي الجسم ويكون اصطلاحا آخر غير ما بينهم الكائنة وهو الامتداد ولا يكون الانفصال مقابلا له بل لا يكون ذلك
الامتداد هو الجسم وهو القابل للانفصال الذي يقابله فلقائل ان يقول على الوجه الاول ان الاتصال
الذي هو من اجزاء الجسم هو المقدار وبقاء الامتداد والوصل في الشمعة مع التبدل في المقادير لا مغايرة
للمقادير وقوله ان الشمعة الطويلة اذا جعلت مستديرة تجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة فباطل لان الشمعة
لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد واحد فان بان انها ما يطرأ عليه
التفرق مع تبدل المقدار وعدم التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه وعلى الوجه
الثاني انا نعتبر ان الجسم اتصالا آخر واثر هذا الانفصال العرضي هو جوهري واما قوله انه هو الجسم لا غير
قلت

قلت لا يجوز ان يكون هو الجسم بل الجسم مركب منه ومن غيره لان الجسم فيه قوة الانفصال وما فيه قوة الانفصال
يبقى بعينه بعد طريان الانفصال وهذا الامتداد الجوهري الوحداني لا يبقى بعد طريان الانفصال بل يعدم ويوجد
امتدادان آخران فلا يكون قابلا للانفصال بل هو لا يكون بعينه باقيا وموصوفا به فلا بد في الجسم من شيء آخر
غير هذا الامتداد فيه قوة الانفصال فان قيل الهيولى الواحدة ايضا لا تبقى بعد طريان الانفصال بل يوجد
هيوليان اخريان فلا يكون فيه قوة الانفصال اجيب بان الهيولى من حيث هي قابلة للانفصال لا من حيث
هي واحدة فقوة الانفصال في الهيولى من حيث هي لا في الهيولى من حيث هي واحدة فان قيل لم لا يجوز ان يكون
الامتداد ايضا من حيث هو قابلا للانفصال لا من حيث هو واحد اجيب بان الوحدة والتعدد للامتداد
بالذات وللهيولى بالعرض فيمتنع ان يطرأ الانفصال على الامتداد الواحد ويبقى ذات ذلك الامتداد لانه اذا
طرأ الانفصال زال الوحدة اللازمة لذلك الامتداد فيرتفع ذات الامتداد ضرورة ارتفاع لازمه بخلاف
الهيولى فانه اذا طرأ الانفصال وزال وحدتها العرضية لم يرتفع ذات الهيولى بل عرض لها التعدد فانه
لم يرتفع ذات الهيولى بارتفاع الوحدة لان الوحدة ليست بلازمة لها وعلى الثاني انا نعني بالاتصال غير ما يعقل
بين الشيئين وهو الامتداد وقوله والانفصال لا يكون مقابلا له قلنا الانفصال كما يكون مقابلا للاتصال
المعقول بين الامرين يكون مقابلا للاتصال الجوهري الذي هو الامتداد فان الانفصال الذي يكون مقابلا
للامتداد هو رفع ذلك الامتداد وما من شأنه ان يكون له ذلك الامتداد اعني الهيولى ورفع ذلك الامتداد
عنها يستلزم حدوث امتدادين آخرين واما قوله الامتداد هو الجسم وهو قابل للانفصال فنقول
عرفت ما فيه **قال** ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق فلو تعدد امتنع ومكان
المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده وكذا الشكل الطبيعي هو الكرة **اقول** كما فرغ من بيان حقيقة
الجسم اراد ان يشير الى بعض احواله الكلية وانما خص المكان والشكل بالذكر لان المكان تختلف الاجسام و
الشكل منشأ به وكذا لا حال يمكن ان تثبت بمثله لانها اما متشابهة او مختلفة فنقول لكل جسم سواء كان
بسيطا او مركبا مكان طبيعي لانك تعلم انه اذا خلي وطبعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من
مكان معين يطلبه عند الخروج عنه على اقرب الطرق وهذا هو المراد بكونه طبيعيا وانما جعل الحكم كليا اذ
مذهبه ان المكان هو البعد لا السطح كما سيجيء فيكون على هذا كل جسم في مكان حتى المحدد للجهات ولا يجوز ان
يكون المكان الطبيعي لكل جسم الا واحدا لانه لو تعدد المكان الطبيعي يلزم ان لا يكون المكان الطبيعي مكانا طبيعيا
وان ذلك لانه لو تعدد لما تحقق الملازمة والتالي باطل بيان الملازمة انه لو تعدد فلو خلي الجسم وطباعه
فلا يخلو اما ان يكون يحصل في احدهما او لا فان كان الثاني لم يكونا طبيعيين وان حصل في احدهما فلا يخلو اما ان يكون
حاصلا في الآخر او لا والاول محال والا يلزم ان يكون جسم واحد في مكانين وهو بين الاستحالة بالضرورة والثاني
لا يخلو اما ان يطلب الآخر او لا فان كان الاول يكون الثاني هو الطبيعي لا الاول وان كان الثاني فبالعكس والمركب
ان غلب احد اجزائه فمكانه مكان الغالب من اجزائه وان لم يغلب احد اجزائه فان كان فيه الاجزاء التي لكلها
جهة واحدة هي الغالبة على الباقية فمكانه هو ما يقتضيه الغالب فيه بحسب ذلك او لا غالب فيه مطلقا
وان لم يغلب فيه اجزاء هذه الصفة فمكانه هو الذي يتفق وجوده فيه اذ لو ما كان الواحد من تلك الامكنة
المتساوية بالنسبة اليه المكان لكان تخصيصا من غير مخصص وقوله وكذا الشكل اي لكل جسم شكل طبيعي على الوجه

الذي ذكروا الشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من جهة الاحاطة والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة
لان المقتضي لشكله هو الطبيعة وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتاثير الشي على
الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كرويا والا لاختلفت اثاره ولا ضبط لاشكال
المركب لانها تختلف بحسب اختلاف التراكيب الحاصلة والمصنف عمم الحكم بالنسبة الى جميع الاجسام
فقال الشكل الطبيعي هو الكرة وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الشكل الطبيعي للمركب غير الكرة **قال** والمعقول
من الاول البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد منه ملاقي للمادة وهو الحال في الجسم
ومنه مفارق تحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملتها وبداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن
ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام ولم يعم المكان **اقول**
المكان موجود لانه مشار اليه ومقصد للمتحرك وكل ما هو كذلك فهو موجود وهو لا يكون جزءا للجسم لامتناع الحالة
فيه لانه يسكن فيه الجسم وينتقل بالحركة عنه واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه
فهو اما سطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او بعد مساو للبعد الذي هو بالجسم
ويشغله بالحصول فيه واختار المصنف الثاني فقال المعقول من المكان البعد فان الامارات تساعد
ان المكان هو البعد فان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء وان الماء يزول ويبقى ذلك
الهواء فذلك البعد بعينه وايضا اذا توهمنا الاناء وغيره من الاجسام مرفوعا غير موجود في الاناء
فلزم من ذلك ان يكون البعد الذي بين اطرافه موجودا وذلك ايضا موجود عندنا فيكون هذا
موجودا ايضا وايضا كون الجسم في مكان ليس بسطحه بل بحجمه وكميته فيجب ان يكون ما فيه الجسم بحجمه
مساويا له فيكون بعدا ولان المكان مساو للمتمكن والمتمكن ذو ثلاثة اقطار فالمكان ذو ثلاثة اقطار
وايضا ان الناس كلهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون مملوا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا
ويكون مملوا قوله واعلم ان البعد منه ملاقي الى قوله ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن دليل
للقائلين بان المكان هو السطح على ان المكان ليس بعد تقريره الدليل ان المكان لو كان هو البعد فذلك البعد
لا يخلو اما ان يكون موجودا مع البعد الذي للجسم المحوي او لا يكون موجودا فان لم يكن موجودا معه فيلزم
ان لا يكون هو المتمكن في المكان لان المكان هو هذا البعد الذي لم يكن موجودا مع المتمكن وان كان
موجودا فلا يخلو اما ان يكون له وجود غير وجود بعد المحوي او لا يكون له وجود غيره بل يتحد به فيصير هو هو
فان كان الثاني فليس هناك بعد الا بعد الجسم المحوي وكذلك اذا حصل فيه جسم آخر لا يكون هناك بعد الا بعد
ذلك الجسم الآخر فلا يكون البعد الذي فرضنا انه مكان موجودا وان كان الاول فهناك بعد بين اطراف
الحاوي وهو مكان وبعد آخر في المتمكن وهو ايضا بين اطراف الحاوي وغير ذلك بالعدد لكن معنى البعد
الشخصي الذي بين هذين الشيئين هو انه هذا الامر المتصل بينهما الذي يقبل القسمة الوهمية الى ما لا نهاية له فلا يمتاز
هذا الطرف وهذا الطرف هو هذا البعد الذي بين الطرفين فكل ما هو هذا البعد الذي بين الطرفين المحدودين
فهو الذي له ماهية شخصية لا غير فيكون كل ما بين هذا الطرف وهذا الطرف بعدا شخصيا واحدا ليس بعده بعدا
آخر فاذا كان كذلك لم يكن بين هذا الطرف وهذا الطرف بعد للجسم وبعد آخر لكن البعد الذي للجسم بين الطرفين
موجود فالبعد الآخر ليس بموجود تقرير الجواب ان البعد ينقسم الى قسمين بعد قائم بالمادة ملاقي لها
وبعد

وبعد غير ملاق للمادة بل مفارق عنها والاول اعني البعد القائم بالمادة مانع مساويه اعني بعدا آخر مقارنا
للمادة مساويا له فلا يجامعه لامتناع التداخل بين هذين البعدين المتلاقيين للمادة والثاني اعني البعد المجرد
الذي لا يقوم بالمادة تحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملتها وبداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به وهو
مكان الجسم الذي يداخله ولا امتناع في تداخل مثل هذا البعد في بعد الجسم المتمكن لخلوه عن المادة وفي هذا
الجواب نظر لانا نعلم بالضرورة ان الابعاد لذاتها متمانعة عن التداخل لا بسبب الهيولى ولا بسبب الصور
والاعراض فان الصور والاعراض لو لم تكن وفرض البعد موجودا كان ممتنعا عن التداخل والهيولى لو لم تكن
ذات وضع لم يتصور فيها امتناع التداخل وعند كونها ذات وضع يمتنع عن التداخل بالعرض بسبب البعد
الذي يعرضها فيتعرض بسببه للتحيز والانقسام فيكون البعد ذاتا والهيولى لا نحمل عليها امتناع
التداخل الا بالحقيقة فان البعد والبعد هو السبب في حمل هذا عليها قوله ولو كان المكان سطحا لتضادت
الاحكام هذا دليل على ان المكان ليس بسطح الحاوي تقريره لو كان المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي
لتضادت الاحكام للجسم الواحد في حالة واحدة والتالي باطل بيان الملازمة ان المكان لو كان سطحا للحاوي
المحوي يلزم ان يكون الطائر الواقف في الهواء الذي يتبدل عليه المكان ساكنا متحركا معا لان الحركة هي مفارقة
سطح الى سطح آخر والطائر على تقدير تبدل الهواء عليه يكون مفارقا من سطح الى سطح فيكون متحركا ويكون ساكنا
لانه واقف ولقائل ان يقول الحركة هي ان ينتقل المتحرك من سطح الى سطح لا ان يفارق عن المتحرك سطح ويتصل
به سطح آخر فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الطائر والحركة بالكلية الى مكانه فلا يكون جسم واحد
متحركا وساكنا معا واعلم ان القول بالابعاد يستدعي ان يكون لكل جسم مكان والقول بالسطح يستدعي
ان يكون بعض الاجسام مما لا مكان له والبه اشار بقوله ولم يعم المكان فان العقلاء حكموا باحتياج
كل جسم الى المكان فيكون القول بالابعاد مطابقا لما حكم به العقلاء **قال** فهذا المكان لا يمتنع عليه
الخلو من الشاغل لاستلزام تحركه المعاوق وتحركه عديمه عند فرضهما وقلة نسبة زمانيهما **اقول**
القائلون بان المكان هو البعد على مذهبين منهم من يجيل ان يكون هذا البعد يبقى فارغا لا يشغله شاغل عنه تعالى
الله عنه علوا كبيرا ومنهم من لا يحيل ذلك بل يجوز ان يكون هذا البعد خاليا تارة ومملوا تارة وهم اصحاب الخلاء
واختار المصنف المذهب الاول واحتج على بطلان المذهب الثاني فقال فهذا المكان لا يمتنع عليه الخلو من الشاغل
لانه لو صح خلوه من الشاغل لتساوى تحركه الجسم الذي له معاوق وتحرك الجسم الذي لا يكون له معاوق والتالي باطل
اما الملازمة فيتوقف بيانها على تقديم مقدمة وهي انه كلما كانت المسافة التي كانت الحركة فيها ارق كان
قطعها اسرع وكلما كانت اغلظ كان قطعها ابطأ والسبب فيه الاندفاع على مقاومة الدافع الى رقة المحرك عنه
فان الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرقة والغلظ مختلفة في الزيادة والنقصان
فكلما زاد الغلظ زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطؤ فيكون المتحرك يختلف سرعة وبطؤا بحسب اختلاف
المقاومة اذا عرفت ذلك فنقول لو ثبت الخلاء فاذا تحرك الجسم فيه بقوة فلا يخلو اما ان يقطعه بالحركة
زمانا اولا في زمان والثاني محال لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل فيجب الاول فلو فرضنا ان يتحرك
ذلك الجسم بتلك القوة في ملاء مقاوم يساوي مقدار مسافة الخلاء الذي وقع فيه الحركة الاولى فلا بد
وان يكون تلك الحركة ابطأ فيكون في زمان اكثر ويكون لزمان الحركة الاولى نسبة الى زمان الحركة في الملاء المقاوم

ولتكن تلك النسبة العُشر مثلاً فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في ملاءٍ نسبة مقاومته الى مقاومة
الملاء الاول كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة المقاوم الاول فيكون زمان حركة المعاوق الثاني مثل
زمان عديم المعاوق فيكون حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق وقد اعترض على هذا بانه انما يلزم ان يكون
حركة المعاوق كحركة عديم المعاوق ان لو كان استحقاق الحركة للزمان لاجل العائق لا لذاتها وهو ممنوع
فان الحركة بنفسها تستدعي زمانًا وبسبب المعاوق يصير ذلك الزمان اكثر ولا يكون الزمان كله بازاء
المعاوقة حتى يلزم ان يكون زمان المعاوق الذي يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الاول العُشر عُشر
زمان المعاوق الاول ويلزم منه ان يكون مثل زمان عديم المعاوقة ويمكن ان يقال ان الحركة بنفسها
لا تستدعي شيئا من الزمان اصلا لان الحركة يمتنع ان توجد الا على حدٍّ ما من السرعة والبطء فهي مع قطع النظر عنهما غير
موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا فاستدعاء الحركة الزمان انما هو بحسب السرعة والبطء
واختلاف السرعة والبطء في الحركة الطبيعية والقسرية انما هو بحسب اختلاف المعاوقة فلو لم يكن
معاوقة لكان الطبيعة او القاسر يقتضي ان يتحرك على اسرع حدٍّ بحيث لا يكون حدٌّ اسرع منه فلا حد ولو كان
كذلك لكانت الحركة لا في زمان فلو فرضنا جسمًا عديم المعاوق يلزم ان يكون حركته في زمان بسبب انه
يقطع نصف المسافة قبل قطع كلها وان لا يكون في زمان بسبب انه عديم المعاوق وهذا الدلائل الدالة على
امتناع الخلاء انما يثبت الاجسام الغير المتناهية لانه اما ان يكون لا شيئا او يكون شيئا والاول باطل لانه قابل
للزيادة والنقصان والمساواة واللامساواة وكل ما هو قابل لها لا يكون لا شيئا بل هو كمٌّ وهو مطابق للحركة
فيكون كمًّا متصلا فيكون مقدارا والمقدار يمتنع ان يتجرد عن المادة لان طبيعته ان كانت مستغنية عن المادة
لحيثية جد لكانت مستغنية وليس كذلك لان مقدار الجسم يستحيل ان يوجد بدون المادة وان كانت محتاجة
امتنع ان يوجد بدون المادة فاستحال ان يتجرد المقدار عن المادة فيكون ملاءً لا خلاء وقد نوقض هذا
قلت بيلزم ان المقدار الجسماني يخالف المقدار المكاني من حيث الحقيقة لان المقدار الجسماني يحتاج الى المقدار
المكاني من غير عكس لامتناع الدور فجاز استغناء الثاني عن المادة دون الاول والجواب ان المقدار ينقسم
الى الخط والسطح والجسم التعليمي وكل واحد منها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول
انه لم يكن الفصل في تحصيلها محتاجا الى شيء يلحقها بل يستكمل في العقل حقيقتها من غير ان يلحقها شيء واذا كانت كذلك لم يكن
مختلفة في التجرد وعدمه **قال** والجهة طرف الامتداد الى ما ماخذ الاشارة وليست منقسمة وهي من
ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما غير متناه
اقول لما كانت الجهة مناسبة للمكان في انهما يشبه احدهما بالآخر بعد الفراغ عن بحث المكان الى البحث
الجهة والجهة طرف الامتداد الى ما ماخذ الاشارة وليست منقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل
المتحرك الى ما نفرضها اقرب الجزئين من المتحرك فلم يتم فاما ان يقف او انه يتحرك بعد الى الجهة فيكون الجهة ورا المقسم
وان كان يتحرك عن الجهة ثم وصل هو الجهة لا جزء الجهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة
لا عنه او اليه اجيب بان الحركة في الشيء المنقسم اما عن جهة او الى جهة ويعود القسمان الاولان الى الاول والثاني الذي
وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة والجهة من ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيها وكل ما هو مقصد
المتحرك بالحصول فيه فهو ذو وضع لان المتحرك لا يتقصد ما لا وضع له ولان الجهة منتهى الاشارة وكل ما كان
اليه

اليه اشارة حسية فهو ذو وضع قوله للحصول فيها اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نسلم
ان كل ما هو مقصود بالحركة يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصود بالحركة من السواد اليه وهو غير موجود
تقرير الجواب انا ندعي ان كل ما هو مقصود بالحركة للحصول فيه لا بالتحصيل يكون موجودا والحركة من
السواد الى البياض تقصد بها تحصيل البياض لا حصول المتحرك فيه والجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل
اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالفرض
غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف
منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق ولنذكر دليلا على محدد الجهات فنقول الجهتان الواقعتان
بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما لما عرفت ان الجهة حد والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره
فيكون ذلك الغير معينه ومحدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز
ان يكون وضعها في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها
جهة اخرى لعدم اولوية بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون
بشيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا بد له ان يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين
لا بد من الجسم وذلك الجسم اما واحد او اكثر لكان واحدا فاما ان يتحدد به جهتان من حيث هو واحد او لا
من حيث هو واحد فهذه ثلثة اقسام الاول وهو ان يكون المحدد جسما واحدا من حيث هو واحد غير ممكن لان
الجهتين المتقابلتين بالطبع لا بد وان يكونا طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد انما يحدد ما يليه بالقرب
فيمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدد وحينئذ المحدد اما جسم لا من حيث هو واحد
او اكثر من جسم والثاني باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل الاحاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة
والاول يقتضي ان يكون وقوع المحاطة في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهتين بالقرب الذي تحدد
باحاطته والبعد الذي تحدد بالبعد عنه من محيطه وهو مركز فهذا القسم يرجع الى القسم الذي يكون المحدد فيه
جسما واحدا لا من حيث هو واحد والثاني وهو ان يكون التحديد بجسمين متباينين باطل لان لكل واحد من الجسمين
لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد به البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان بكل منهما وقلنا ان المحدد يجب
ان يحدد جهتين معا فثبت ان التحدد انما يكون بجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا ومحيطا
فيتحدد جهة القرب اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بالبعد عنه وهو المركز **قال** الفصل
الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع
وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة وتشتمل على افلاك تداوير وخارجة المراكز والجميع اربعة
وعشرون وتشتمل على سبعة سيارة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت **اقول** الاجسام تنقسم الى فلكية
وعنصرية والفلكية اما افلاك او كواكب والافلاك طريق اثباتها الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد
تقرير الاصول الحكمية وهي ان لكل حركة الى الجسم متحرك بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب
في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها والطريق
الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير اما الافلاك فاما كلية يظهر منها حركة ما واحدة بسيطة او مركبة
واما جزئية ينفصل الكلية اليها والافلاك الكلية التي اثبتها المتأخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث

بأسر مقعرها وهي محدب الحوى ومراكز الجميع مركز الأرض ولا شيء منها غير مكوكب محيط بالجميع محرك الكل بالحركة
اليومية يسمى الفلك الأعظم والفلك الأطلس وتحته فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب إلى
المشرق ويسمى فلك البروج أيضاً ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس في سائر ثم فلك الزهرة ثم فلك
عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى ممثلات لسلك البروج وأما الأفلاك الجزئية فلكل فلك من الأفلاك
الكلية التي للكواكب السيارة سوى الشمس يشتمل في فلك تدوير غير محيط بالأرض في ثخن الخارج المركز يماس محدبه
سطحيه على نقطتين يسمى أبعدهما عن مركز الأرض ذروة وأقربهما حضيضاً وفلك خارج المركز عن مركز الأرض
محيط بالأرض منفصل عن الممثل بما يماس محدبه ومقعره على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض أوجاً والأقرب منه
حضيضاً وأما الشمس فإنها يكتفى فيها بأحد الفلكين أعني خارج المركز أو التدوير من غير رجحان لأحدهما على الآخر
لكن بطليموس مال إلى إثبات الخارج لها أولى وقد أثبتوا لعطارد فلكاً آخر أيضاً خارج المركز فله فلكان خارجا
المركز يشتمل الممثل على أحدهما اشتماله لما لسائر الممثلات على أمثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال
الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير والقمر قد أثبتوا له فلكاً آخر مشتملاً على فلكيه خارج المركز والتدوير
ويسمى في القمر الفلك المائل وممثل القمر المحيط بالمائل يسمى مثله بفلك الجوزهر فيكون جميع الأفلاك أربعة وعشرين
عشرة منها موافقة المراكز لمركز الأرض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة أفلاك تداوير ويتحرك الفلك الأعلى
بالحركة الأولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك
ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة إلا الممثلات الستة التي دون القمر فإنها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين
وأما الكواكب فسبعة منها سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكرنا ومن السيارة خمسة متحيرة وهي ما خلا الشمس والقمر
وأما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها ألف واثنان وعشرون كوكباً كلها في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن
أن يكون في أفلاك كثيرة قال والكل بسائط خالية عن الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها شفافة أقول
لما فرغ من ذكر عدد الأفلاك أراد أن يشير إلى بعض أحوالها فقال الأفلاك كلها بسائط لأن فيها ميلاً مستديراً لاستحالة
وجود الحركة بدون الميل كما سيشير إليه وإلا لكانت متحركة لها على ... في السرعة والبطء
الجهة وليس كذلك فيكون فيها طبعاً ميل مستدير فيمتنع أن يكون فيها طبعاً ميل مستقيم لأن الطبيعة الواحدة
لا تقتضي توجهاً إلى شيء وصرفاً عنه لأنا نقول الطبيعة الواحدة قد تقتضي أمرين مختلفين باعتبارين كالجسم
البسيط الذي فيه ميل مستقيم فإن طبيعته واحدة قد تقتضي الحركة عند خروجه عن المكان الطبيعي وتقتضي السكون
عند حصوله فيه فلم لا يجوز أن تقتضي جسم ميلاً مستقيماً عند إحدى الحالتين وميلاً مستديراً عند الحالة الأخرى
لأنا نقول التضاد الحركة والسكون شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك لأن الشيء إذا صار إلى مكانه الطبيعي
فإن كان حاصلاً في المكان الطبيعي فهو يستلزم سكوناً ومعناه أنه لا يستلزم حركة وإن كان غير حاصل
فيه كان لا يستدعي أن يستلزم حركة تحصله فيه إذ لا يريد آخر غير الحصول فيه أولاً وأما التضاد في الحركة المستديرة فهي
ما يلازم يستدعي المكان الطبيعي إذ قد يوجد بعدما ... عن الآخر وقد يوجد معه وإذا لم يكن فيها طبعاً ميل مستقيم
امتنع أن يتحرك بالحركة المستقيمة فلا تكون مركبة من أجسام مختلفة الطباع لأنها لو تركبت منها لكانت بسائطها
قابلة للاجتماع فيصح عليها الانتقال فيصح عليها الحركة المستقيمة وقد بينا أنها ممتنعة فتكون بسائط وتكون
خالية عن الكيفيات الفعلية أي الحرارة والبرودة وما ينتهي إليها وإلا لكان فيها ميل ما علواً أو هابطاً فتكون قابلة

للحركة المستقيمة وكذلك يكون خالية عن الكيفيات الانفعالية أي الرطوبة واليبوسة وما ينسب إليهما
وإلا لكانت قابلة للتخرق والالتيام والانفصال والاتصال فتكون قابلة للحركة المستقيمة وتكون خالية عن
لوازمها من الخفة والثقل والتخلخل والتكاثف بعين ما ذكرنا وتكون شفافة لأنها لا تحجب ما وراءها ولا تكون
قابلة للكون والفساد وإلا لكانت قابلة للحركة المستقيمة وأصول هذه المسائل مبينة في مواضع تليق بها
قال وأما العناصر البسيطة فأربعة كرة النار والهواء والماء والأرض واستفيد عددها من ازدواجات
الكيفيات الفعلية والانفعالية أقول لما فرغ من الفلكيات أراد أن يشير إلى العناصر وأحوالها مبتدئاً
بالعناصر البسيطة لتقدمها على المركبات بالطبع فقال وأما العناصر البسيطة فأربعة كرة النار والهواء
والماء والأرض واستفيد حصرها في هذه الأربعة من انتساب الكيفيات الأربع الفعلية والانفعالية أي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة إليها بحسب ازدواجاتها الممكنة بيان ذلك أن العنصريات
نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل أي كيفيات تجعل موضوعاتها مستعدة للتأثير في آخر مثل الحرارة والبرودة
وطعوم وروائح وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع أو البطيء أي كيفيات تجعل موضوعاتها مستعدة للتأثر
عن الغير بحسب السرعة أو البطء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك ثم نفتش فربما
قد نخلو عن جميع الكيفيات الفعلية إلا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يستبرد بالقياس إلى الحار
ويستسخن بالقياس إلى البارد فإنا وجدنا جسماً خالياً عن اللون وجسماً خالياً عن الطعم ولم نجد جسماً خالياً
عن الحرارة أو البرودة أو المتوسطة وكذلك فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية
إلا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء أن العناصر البسيطة لا تخلو عن إحدى الكيفيتين
الفعليتين أي الحرارة والبرودة ولا عن إحدى الكيفيتين الانفعاليتين أي الرطوبة واليبوسة ولما كان
الازدواجات الممكنة الثنائية عن هذه الأربعة لا تزيد على أربعة الحرارة مع اليبوسة والحرارة مع الرطوبة
والبرودة مع الرطوبة والبرودة مع اليبوسة كان البسائط الموضوعة لهذه المزدوجات أربعة موضوع
الحرارة واليبوسة وهو النار وموضوع الحرارة والرطوبة وهو الهواء وموضوع البرودة والرطوبة وهو
الماء وموضوع البرودة واليبوسة وهو الأرض والدليل على أنها كرات هو أنها بسائط وقد علمنا أن الشكل الذي
تقتضيه البسيط هو الكرة قال وكل منها يقبل الملاصق إلى الغير بوسط أو وسائط فالنار
حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وتقع على إحالة المركب إليها والهواء حار رطب شفاف
له أربع طبقات والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة أرباع الأرض له طبقة واحدة والأرض باردة يابسة
ساكنة في الوسط شفافة لها ثلاث طبقات أقول كل واحد من العناصر الأربعة يقبل الآخر بأن
يخلع صورته ويلبس أخرى وهو الكون والفساد والانقلاب إلى الملاصق بلا وسط كانقلاب الأرض ماء
وبالعكس وانقلاب الهواء ماء وبالعكس وانقلاب الهواء ناراً وبالعكس والانقلاب إلى الغير الملاصق بوسط
أو وسائط أما الانقلاب إلى غير الملاصق بوسط كانقلاب النار ماء بواسطة الهواء وبالعكس وانقلاب
الهواء أرضاً بواسطة الماء وبالعكس وأما الانقلاب إلى غير الملاصق بوسائط كانقلاب النار إلى الأرض
بواسطة الهواء ثم الماء وبالعكس والذي يدل على هذه الانقلابات أنا نشاهد صيرورة النار هواء فإن
النار المنفصلة عن الشعلة لو بقيت لرأيت ولاحترقت ما يليها من بعض الجوانب فإذن انقلبت هواء

واما صيرورة الهوا نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهوا الجديد كما شاهد
ذلك من باشر وامالة الغليظ بالهوا فان الغامة المكبوب على الجمد يركبه ندى كلما نحيته حدث مرة
اخرى ولا يكون ذلك بالترشح اذ الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه اقبل
للترشح والصعود ولا يكون ذلك موجودا في الهوا نزل للماء الظاهر لان الهوا المطيف به لا يمكن ان يشتمل على اجزاء
كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف لان الاجزاء المائية في الصيف لو كانت باقية في الهواء للتصق عدت جدا لفرط
الحرارة ولا يبقى مجاورة للانا ولو كانت الاجزاء المائية باقية في الهواء للزم ان ينفد تلك الاجزاء اذا توا تر
حدوث الندى بعد تنحيته مرة الانا مرة بعد اخرى فينقطع مع كون الانا على حاله الاولى واما ثانيا فصف فيكون
حدوثه كل مرة انقص مما كان قبلها واما ثالثا فحين ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوث ثم زمان اطول مما بين
حدوثين قبلها لتباعدها عن الانا وهذا كله على خلاف الواقع يدل على ذلك انه كلما كانت برودة الانا متضعفة
لشدة الهواء المحيط بالانا للزم ان يصير الهوا المحيط بذلك الماء ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك
الى ان يجري الماء جاريا والحاصل هذه نكذبه فنعلم ان الهواء لم يصر ماء بل حصل منه اجزاء مائية احسب بالجرم
الماء اصلا بنه يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند التكيف تشتد تكيفه بها وحفظها بطيء ولذلك دما
لو جعلا وانا في الرصاصية المشتملة على الماء عات الحارة اسخن من تلك الماء فالانا المذكور لشدة برودة
يبرد الهواء المحيط به والماء تكيفه بالكيفية الغريبة يحيل الهوا المطيف به ظاهر عن برودته الشديدة
سريعا فلا يفسد الهوا ماء دائما على سطح الانا ماء اما اذا نحي منه واتصل الهوا بالسطح عاد الفساد وامات
انقلاب الماء هواء فعند تحلل الاجزاء بحيث يتلطف بالكلية واما صيرورة الماء ارضا فعند الجماد المياه
الجارية التي تشرب بحيث يصير حجارة صلبة واما صيرورة الارض ماء فعند ما على الاجساد الصلبة
الحجرية فيها سيالة تعرفه تلك المعاصي بالحيل يعني طلا بماء كبير وذلك بان يصير او لا املاحا اما بالاحراق
او بالسحق ثم يذاب بالماء ولما تبين الانقلابات بغير الوسط يعلم امكان الانقلابات بوسط او وسائط وهذه
الانقلابات دالة على ان هيولى العناصر مشتركة ولما اثار الانقلابات راى متفق طبع كل من
العناصر الاربعة نقال فالنار حارة يابسة اما حرارة النار فظاهر محسوسة فان النار التي عندنا مخالطة
بما يكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذي يدل عليها
انها منفية للرطوبة عن مادة الجسم الحي وردها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد
لا لانها يابسة في نفسها وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل سهلة الترك له وفيه نظر لان التي
يكون كذلك هي النار التي عندنا فجاز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزا هوائية لها ويحتمل ان يكون النار
البسيطة فيها يبسها اذا نسبت الى الهواء وما استدل به الامام على يبوسة النار الصافية عنه
فان النار اذا خمدت ونارتها سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية يتخذها السحاب الصاعق تتولد
الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا انما يستقيم لو تولد
الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية التي يتخذها السحاب من النار ولكن فيه نظر لان الشيخ قال في بعض
اقواله ان الصاعقة تتولد من الادخنة لا لاجل المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب الا ان شانه
لانها لم تكن ساخنة لما ولا انها من الكواكب وايضا النار عندنا كلما كانت اقوى كان لونها اقل ولذلك الاصول

الشمال وحينئذ النار وقوه من شفافة لانبغ لها فالظلمة فالنار متحركة بالتبعية اي بتبعية الفلك لان الشهب
متحركة نحو المغرب وتلك الحركة بسبب حركة كرة النار وفيه نظر فان الشهب قد تتحرك حركات مختلفة
تارة من جهة المشرق وتارة من جهة المغرب وتارة الى الجنوب وتارة الى الشمال وربما قيل ان الفلك المقعر
لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر انتقل المتمكن فيه بالعرض لها ليس النسبة تضعيف
والا لزم ان يتحرك كرة الهواء والماء والارض والنار ذات طبقة واحدة لانها قوية على احالة ما يمازجها الى
النارية فلا يوجد في مكانها غيرها والثانية قوية على احالة المركب لما جوهرها ومكانها الطبيعي ان يكون فوق
الهواء بان يكون ملاقيا للهواء ومشمولا لمقعر فلك القمر والهواء حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء واما
بالنسبة الى النار فلا يكون شديد لحرارة النار والذي يدل على حرارة الهوا بالنسبة الى الماء ان الماء تشبه
به بصيرورته بخارا اذا سخن ولطف ولو لم تكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه والهواء الحي ورد الابدان
انما يحس ببرودتها لانه ممتزج بالاجزاء اختلطت به من الماء واما رطوبة الهوا اعني كونه ذا كيفية تقبل بسببها
الشكل وتركه بسهولة فظاهرة والهواء شفاف اذ لا يحجب ما وراءه وهو مشمول للنار شامل للارض والماء
وله اربع طبقات الطبقة الاولى الهواء الحي ورد الارض المتسخن بحرارة الارض المتسخنة بشعاع الشمس وهي
بخارية حارة والتي هو المتحلل الرطب وهو اجزاء مائية اكتسبت حرارة نقصا عدت لاجلها وخالطت الهواء
الطبقة الثانية الهواء المتباعد عن الارض الذي انقطع عنه تاثير الشعاع لبعده عن الارض وهي بخارية
باردة ويقال لها طبقة الزمهريرية الطبقة الثالثة هواء اقرب من المحوضة او محض الطبقة الرابعة
طبقة دخانية فان البخار وان صعدت الهوا لكن الدخان يجاوزه ويعلو لانه اخف حركة واقوى نفوذا
لشدة الحرارة والدخان هو المتحلل اليابس وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة نقصا عدت لاجلها والماء
بارد رطب شفاف وهو محيط بثلثة ارباع الارض وهو طبقة واحدة وهو والارض بمنزلة كرة واحدة
والارض باردة يابسة اما يبوستها فظاهرة واما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب
ظهر عنها برد محسوس وهي ساكنة وما قيل ان الارض تتحرك من المغرب الى المشرق وشروق الكواكب وافولها
انما هو بسبب حركة الارض حركة وضعية يومية فباطل لانها قيل انها لو كانت متحركة كما زعموا وجب ان لا يقع
الحجر المرمي في الهواء على سمته على موضعه الاول بل يجب ان يقع في الجانب المغربي منه لتحرك الارض مدة صعوده و
هبوطه قدما الى جانب المشرق وقد لا ما قيل ايضا انها لو كانت متحركة كما توهموا لوجب ان يكون الحركة ما ينفصل
عن الارض كالسهم والطائر الى جهة حركتها وهي الشرق ابطاء والى خلاف جهة حركتها وهو الغرب اسرع لان المنفصل
بالارض من الهواء يمكن ان يشايعها بما يتصل به من السهم والطائر والحجر كما يشايع الاثير الفلك بل لانها ذات ميل مستقيم
فيمتنع ان يتحرك بالاستدارة بالطبع ويمتنع ايضا ان يتحرك لما سفلا وعلوا والا لما وصل الحجر المرمي اليها ان كانت
علوية ولما نزل الحجر المرمي لما فوق ان كانت سفلية والارض في وسط الكل اي مركزها منطبق على مركز الفلك الاعظم
والذي يدل على ذلك ظهور النصف من فلك البروج دائما وتطابق اظلال الشمس وقت طلوعها وغروبها عند كونها
على المدار الذي يتساوى زماناً ظهوره وخفائه على خط واحد مستقيم او عند كونها في جزء ينصف بلوغه من الدائرة
التي يقطعها بسيرها الى صفحتها وانخساف القمر في مقاطراته الحقيقية والارض شفافة اي الشفافية اغلب
لانها وان لم تكن ارضية صرفة فالارضية غالبة فيها وللارض ثلث طبقات طبقة تميل الى محوضة الارضية

ومنشأه طينة مختلطة مثالا رمية والمائية موطينة طينة منكشفة عن الماء جففتها الشمس
وهو البر والجبل وطبقات هذه العناصر الاربعة يشبه ان تكون غير موجودة على محوضتها وصرافتها وذلك
لان قوى الاجرام السماوية تنفذ فيها فيحدث في السفلي منها لا من حرارة في لطيفها فيصير بذلك بخارية ودخانية
مختلطا بها نارية وهوائية وبعد العلويات انما الجزء مائية وادخنة ارضية فيخلطها بها فلذا يكون
جميع المياه وجميع الاهوية مخلوطة ممزوجة ثم ان توهمت صرافة فيشبه ان تكون الاجزاء النارية فان الادخنة
والابخرة تصلها لا يبلغ ذلك الموضع حركتها واذا بلغت فالنار غالبة على حالتها سريعا ويشبه ان تكون باطن الارض
القريب الى المركز على هذه الصفة قال واما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات لها اقول اعلم ان لهذه الاجسام
الاربعة اعتبارات منها انها تحصل بتضادها عالم الكون والفساد وبهذا الاعتبار تسمى اركانا ومنها انها ينقلب
كل منها الى الغير وبهذا الاعتبار تسمى اصول الكون والفساد ومنها انها تنحل المركبات اليها ولهذا الاعتبار تسمى عناصر
ومنها انها تتركب المركبات منها وبهذا الاعتبار تسمى اسطقسات فالدليل على ان المركبات اسطقساتها هذه الاربعة
الاستقراء فيبطل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تكون عن
غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها اجيب بان المعد
كالشمس وغيرها اذا ما رجالبا على سائر الاجزاء صيرا الاستعداد لقبول النارية اقوى قال وهي
حادثة عند تفاعل بعضها في البعض فيفعل الكيفية في المادة فينكسر صرافة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة
هي المزاج مع حفظ صور البسائط اقول لا شك ان المركبات حادثة وذلك لانها تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها
بكيفياتها وذلك لا يتم الا بحركة فيكون وجودها مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة بالزمان فيكون حادثة لانها
انما هي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض لان الاسطقسات اذا امتزجت استحالت كيفياتها المتضادة المنبعثة
عن قواها بان يفعل كيفية كل منها في مادة الاخرى فتنكسر صرافة كيفية الاخرى فاستحالت كيفياتها حتى يحصل
كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج ولم تفسد صور البسائط واعلم
ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عنه ذلك الآخر لان فعل
كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء آخر غالبا مغلوبا معا وان كان فعله في الآخر
متقدما على انفعاله عنه يلزم ان يكون الآخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان يكون غالبا
بعدما كان مغلوبا فاذن لا بد ان يكون فعل كل منها في الآخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث
المادة فاعلا لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة والقابل بل من حيث صورته بل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل
معا الصورة والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر
كاسرا او النوع حالة واحدة كاسرا منكسرا لان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا منكسرا والحق
ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة ولذلك تحصل المتوسطة بين الحار والبارد واذا امتزجا من غير حصول الحيز
بينهما ولا يلزم محال وقوله كيفية متشابهة اي تكون تلك الكيفية متشابهة في جميع اجزاء العناصر وقوله متوسطة
اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط وقوله مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان قول من
قال ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض خلعت صورها ولبست صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة
وصورة واحدة وهي صورة متوسطة بين صور العناصر او صورة اخرى من النوعيات على اختلاف الرأيين فان صور البسائط

ووهـ

ولم يكن محفوظة لم يكن هناك مزاج بل كون وفساد ان المزاج انما يتصور عند بقاء الممتزجات والقول بالمزاج
مبني على الاستحالة في الكيف وقد انكر طائفة من المتقدمين وهم اصحاب الخليط القائلون بانه لا تتغير في الكيفية ولا في
الصورة ويزعمون ان العناصر الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر
الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان
كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان
بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم يزعمون ان الظاهر ليس على سبيل
بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
له والمذهب المشترك بينهما ان الماء لم يصر حارا بل اتى الى اجزاء نارية فالطائفة الاولى يزعمون بان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني انها وردت عليه من خارجه والقول بالمزاج لا يمكن الا
بعد بطلان هذين المذهبين والذي يدل على بطلان المذهب الاول ان النار الكثيرة تنفصل عن خشبة
الغضا وتبقى ظاهر الجمر وباطنه فلو كانت كامنة فيها لا ظهرتها فلا يسع عقلك ان يحكم بكون جميع
النارية المنفصلة عنها والباقية فيها والذي يدل على بطلان المذهب الثاني حدوث السخونة عند الحركة
العنيفة فيما يغلب عليه اصلا لعناصر الثلثة الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن
كالمخض وهو الشيء اليابس الصلب الذي من ماسة مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان المحكوكة
منها تحمى بل تحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية قال ثم تختلف الامزجة في الاعتدال بحسب
قربها وبعدها من الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص الا ان لكل نوع طرفا افراط وتفريط وهي تسعة اقول
المزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعدنيات والنباتات والحيوانات وذلك ان المركبات ثلثة ذو
صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس له ولا حركة ارادية لها
ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع
هذه الصور كمالات اول فان الكمال قسمان لانه اما ان يتنوع به موصوفه كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والثاني غير
متنوع به موصوفه كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار اذ يصدر
من الحيوان ما لا يصدر من النبات ومن النبات ما يصدر من المعدني من غير عكس فكل واحد من هذه الثلثة جنس للانواع
لا تحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه
اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى وحدها ولا بسبب الجسمية
فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب
امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى هي الصور الاربع النوعية التي للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف
ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها
في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب من الامزجة فان التركيب يختلف باختلاف مقادير الاسطقسات و
المزاجات تختلف باختلاف التراكيب ولما كان امكان انقسام الاسطقسات غير متناه كان امكان التراكيب
غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات اللائقة في الامزجة هي اسباب لاختلافات
المركبات فكان امكان اشخاص المركبات غير متناه وان كان لكل نوع مزاج له عرض بين طرفي افراط وتفريط

لو جاوز ذلك الطرف لم يكن ذلك النوع لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة الشخصية بحسب انتساب الاسطقسات التي وقع فيها هذا المزاج النوعي ولا يخرج شي من تلك الاشخاص عن حدي المزاج الذي يكون لذلك النوع والامزجة تسعة وذلك لان مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو الغير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط او خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام آخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل الحقيقي لا يمكن وجوده وبقائه اذ لو كان له وجود فلا يخلو اما ان يكون له ميل طبيعي الى مكان او لا وكلا القسمين باطل اما الثاني فظاهر لانه يمتنع وجود جسم لا ميل فيه الى المكان واما الاول فلانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان فلا يخلو اما ان يكون ذلك المكان مكان احد بسائطه او غيره والثاني باطل اذ لا مكان للمركب غير مكان بسائطه والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب وكذا الاول لانه لو كان له ميل طبيعي الى مكان احد بسائطه يلزم الترجيح بلا مرجح ضرورة تساوي البسائط فيه فلا يوجد المعتدل الحقيقي فالموجود من الامزجة ما هو خارج عن الاعتدال وقد يطلق المعتدل على ما توفر عليه من الاسطقسات بكمياتها وكيفياتها القسط الذي يليق به والمعتدل بهذا المعنى موجود وهو ماخوذ من العدل في القسمة لا من التعادل وان لم يتوفر عليه ذلك يسمى خارجا عن الاعتدال والخارج عن الاعتدال بهذا المعنى ايضا ثمانية لانه اما احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس او احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة قال الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام وتشترك الاجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضلع به عند تقابل نسبة مثليه مع فرض نقصانه عنه اقول لما ذكر في الفصلين الاولين مباحث الجسم واقسامها واحال البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال وتشترك الاجسام في وجوب التناهي لانه يمتنع وجود بعد غير متناه ولا ان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا تبين مثله اي ما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان نفرض في البعد الغير المتناهي خطا غير متناه ونفرض خطا آخر بعد فصل ذلك الخط بذراع فيحصل في الوهم خطان المفروض الاول والمفروض الثاني ويكون الخط الثاني انقص من الخط الاول بذراع فنطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني وان ينطبق على الاول والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا ويدل على هذا البرهان عن الاعتراضات قد ذكرناه في شرح التسلسل مع الجواب عنها قال ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه مع وجوب اتصاف الثاني به اقول هذا برهان آخر على وجوب تناهي الابعاد يتقدير

ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين يجب ان يكون متناهيا والا لكان غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو محال فيجب ان يكون الضلعان ايضا متناهيين لانهما لو كانا غير متناهيين والبعد بينهما متزايد بقدر زيادتهما يلزم ان يكون البعد بينهما غير متناه وقد قلنا انه يجب ان يكون متناهيا هذا خلف واذا كانا متناهيين يلزم ان يكون الابعاد متناهية والا يلزم من عدم تناهيها عدم تناهي الضلعين وقد بينا انه يجب تناهيهما هذا خلف قال واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة اقول اختلفوا في ان الاجسام هل هي متماثلة في حقيقة الجسمية اي الجسم الصادق على جميع الاجسام حقيقة واحدة ام لا فذهب جمهور الحكماء الى ان حقيقة الجسم في الجميع واحدة وخالفهم النظام واحتج المصنف على ما ذهب اليه جمهور الحكماء فقال واتحاد الحد الدال على ماهية الجسم عند كل قوم مع اختلاف المقالات فيه وانتفاء القسمة في الحد دال على الوحدة اي على ان حقيقة الجسم واحدة في الجميع فان المختلفات لا يمكن جمعها في حد واحد من غير ان يقع فيه قسمة كقولنا الحيوان اما ناطق او صاهل في حد الانسان والفرس وانما قلنا اتحد الجسم واحد عند كل قوم لانه عند الاوائل جميع الاجسام من حيث هي جسم حدا واحدا وهو قولنا انه الجوهر القابل للابعاد الثلثة وعند المتكلمين جميعها ايضا من حيث هي جسم حد واحد وهو الطويل العريض العميق ولا قسمة في كل من الحدين واحتج النظام على التخالف باختلاف خواصها والجواب ان اختلاف الخواص يستلزم تخالف الانواع لا تخالف مفهوم الحد قال والضرورة قضت ببقائها اقول ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية وخالفهم النظام وادعى الجمهور بان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام ونقل ان هذا النقل عن النظام غير معتمد عليه ونقل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم الناقلة الى انه لا يقول ببقائها ونقل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقول تنتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند انتهاء مدة بقائها فلا بد من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض قال ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومة كالهواء ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اقول يجوز خلو الاجسام عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات ونقل عن ابي الحسن الاشعري خلافه واستدل على ما نقل عنه بان الكون على الكون فانه لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وبقياسه بما قبل الاتصاف على ما بعد الاتصاف فان العادة قد جرت بخلو الالوان عقيب زوالها وكما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوها عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ومنع القياس الاول بخلو عن الجامع والقياس الثاني بالفرق فان امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا يمنع الحكم في الاصل بعد وثبت بجواز الخلو بعد الاتصاف فان الاجسام مرئية بتوسط اللون والضوء وليست مرئية بذاتها من غير توسطهما والا لرئي الهواء وهذا الحكم ضروري لا حاجة له الى الدليل قال والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظاهر واما

تناهي جزء بانها فلان وجود ما لا تناهي محال للتطبيق في اوصف كل حادث بالاضافة الى المنسبق
وجب زيادة المتصف باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص ضرورة والاخرى
تنتهي بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية فالاجسام حادثة اقول اعلم ان مسئلة حدوث الاجسام
من امهات المسائل المعضلة التي تحيرت فيها الالباب فذهب اهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الى حدوثها
وذهب جمهور الحكماء والدهرية الى قدمها واحتج المصنف على حدوثها بالحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين
وتقريرها ان الاجسام كلها حادثة لانها لا تخلو عن حركات حادثة متناهية وكل ما هذا شانه يكون حادثا
اما الصغرى فلان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا بد وان يكون له وضع فلا يخلو اما ان
يكون باقيا على ذلك الوضع او منتقلا عنه فان كان الاول يكون ساكنا وان كان الثاني يكون متحركا وكل
منهما حادث اما الحركة فلانها تقتضي المسبوقية بالغير والقديم لا يكون مسبوقا بالغير اما الاول فلان
الحركة ماهيتها انها انتقال من حالة الى حالة والانتقال من حالة الى الاخرى لا بد وان يكون مسبوقا بحصول
الحالة المنتقل عنها فاذن حقيقة الحركة من حيث انها تلك الحقيقة تقتضي المسبوقية بالغير واما الثانية
فلان معنى كون القديم ما لا يسبقه غيره واما السكون فلانه لو كان قديما امتنع زواله والتالي باطل
اما الملازمة فلان القديم ان كان واجبا لذاته امتنع زواله وان لم يكن واجبا لذاته افتقر الى موثر ولا
بد من الانتهاء الى الواجب لذاته دفعا للتسلسل وذلك الواجب اما ان يكون موجبا او مختارا والثاني باطل
لان فعل المختار محدث لاستحالة القصد الى ايجاد الموجود والقديم ليس بمحدث فتعين الاول وحينئذ ان
لم يتوقف تاثيره فيه على شرط لزم من وجوبه اي المؤثر وجوب الاثر وان توقف على شرط فذلك الشرط ان
كان ممكنا عاد التقسيم فيه احتياجه وان كان واجبا لزم من وجوب العلة او الشرط امتناع زوال ذلك
القديم واما بيان بطلان التالي فلانا نشاهد في الفلكيات والعنصريات الحركة فثبت ان الاجسام
لا تخلو عن جزئيات الحركة والسكون الحادثين واما تناهي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى
محال بالتطبيق بان نفرض جملة من جزئيات غير متناهية من احد الجانبين متناهية من الجانب الآخر
وننقص منها قدرا متناهيا ونطبقها في الوهم الطرف المتناهي من الجملة الزائدة على الطرف المتناهي من الجملة
الناقصة حتى يقابل كل فرد من افراد احدى الجملتين بما يشابهه في المرتبة من الجملة الاخرى فان لم تقصر
الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الآخر كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهذا محال وان انقطعت الجملة
الناقصة من ذلك الطرف كانت متناهية في الجانب الآخر والزائدة عليها بمقدار متناه والزائد على المتناهي
بمقدار متناه يكون متناهيا فالكل متناه في الجانب الذي فرضنا انه غير متناه فيه هذا خلف قوله ولوصف
اشارة الى دليل على تناهي جزئيات الحوادث المترتبة تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافة الى المنسبق
ان يكون سابقا عليها وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذاته واحدا فاذا اعتبرنا
الحوادث الماضية المبتدئة من الآن مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق
كانت السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار منطبقتين في الوجود ووجب زيادة المتصف باحدهما من حيث
هو متصف به على المتصف بالاخرى اي يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه فاذن
اللواحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه

متناهية فيلزم ان تناهي ما فرضنا انه غير متناه هذا خلف واما بيان ان كل ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية
فهو حادث فلان الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية لان ما لا ينفك عن الحوادث المتناهية
لو كان قديما فلا يخلو اما ان يكون في القدم منفكا عن الحوادث او لا والثاني يلزم منه قدم الحوادث والاول
يلزم منه خلاف المفروض فثبت ان الاجسام حادثة ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم ان الحركة تقتضي
المسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون نوعها مسبوقا بالغير فممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل
جزئي منها اذا وقع مسبوق بالغير فمسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون مجموع الجزئيات التي لا اول لها مسبوقا
بالغير حتى يلزم ان لا يكون قديمة فانه يجوز ان يكون كل جزئي من الجزئيات مسبوقا بالغير ويكون مجموع الجزئيات
التي لا اول لها لا يكون مسبوقا بالغير بمعنى انه لا يكون مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات فان قيل ان
ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من امر ينقضي ومن امر يحصل فاذن ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير
وماهية القديم غير مسبوقة بالغير اجيب بان نوع الحركة باق مع الامور المنقضية والامور الحاصلة
ولم يدل دليل على ان ذلك النوع مسبوق بالعدم بل الدليل دل على ان جزئياتها مسبوقة بالعدم فجاز ان
يكون ماهية الحركة موصوفة بالدوام واشخاصها لا تكون كذلك والتركيب من امر ينقضي ومن امر يحصل
يرجع الى اشخاصها لا الى نوعها فاذن نوعها جاز ان يكون قديما وايضا لقائل ان يقول لا نسلم ان السكون
اذا توقف على شرط ممكن وعاد التقسيم فيه يلزم منه محال ولم لا يجوز ان يكون كل شرط مشروطا بشرط
آخر قبله لا الى اول واما ما قيل في تناهي الحوادث فنقول نظرا الى التطبيق فلانه لا يقع الا في الوهم
وذلك انما يتصور بشرط ارتسام المنطبقين فيه وغير المتناهي لا يرتسم في الوهم وانا قلنا ان التطبيق
لا يقع الا في الوهم لان جزئيات الحركة لا توجد معا في الخارج فلا يقع التطبيق فيها في الوجود والحاصل ان
التطبيق انما يتم ان لو حصل جملتان اما في الوهم او في الوجود وكلاهما منتف واما ما ورد السبق واللحوق
في كل حادث فلانه ايضا موقوف على حصول السوابق في الوهم او في الخارج وهو غير متصور لما ذكرنا في التطبيق
قال ولما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها اقول لما فرغ من بيان حدوث الاجسام اشار
الى حدوث الاعراض الجسمانية ايضا وذلك لان الاعراض الجسمانية استحال قيامها الا بالاجسام فيكون
متوقفة على الاجسام الحادثة والمتوقف على الحادث حادث قال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت
قبله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند بعضهم والمصالح مختفية والقبلية لا تستدعي الزمان
وقد سبق تحقيقه اقول لما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها
فتقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لكان لها موثر فلا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا
والثاني لا يخلو اما ان ينتهي الى موثر قديم او لا والثاني باطل والا يلزم الدور او التسلسل وكلاهما محال فاذن
لا بد وان يكون لها موثر قديم او حادث ينتهي الى موثر قديم وعلى التقديرين لا بد من موثر قديم فذلك
الموثر لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه موثرا في آثاره حاصلا في الازل او لا فان كان الاول
اما ان يجب مع حصوله حصول آثاره او لا فان كان الاول يلزم قدم آثاره فيلزم قدم الاجسام هذا
خلف مع انه هو المدعى واما ان لا يجب كان وجوده مع عدم تلك الآثار تارة ومع وجودها اخرى على السوية فرجحان احدهما ...
المعتبرة في الموثرية تارة مع وجود تلك الآثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر

دون وقت آخر اما ان يتوقف على اختصاصه بامر لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر واما ان
لا يتوقف فان كان الاول كان ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو ان كان حاصلا قبل في ذلك الوقت
كان ما لا بد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل وكنا قد فرضناه حاصلا هذا خلف وان كان
الثاني كان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر من غير مرجح وهو محال وان كان الثاني
وهو ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في آثاره حاصلا في الازل فلا بد وان يتوقف على حادث
آخر فذلك الحادث لا بد له من مؤثر فننقل الكلام اليه ونقول لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا
فان كان الثاني يلزم الدور او التسلسل وان كان الاول فتأثير ذلك المؤثر في الحادث اما ان يتوقف
على شرط حادث او لا فان كان الثاني يلزم قدمه وان كان الاول ينقل الكلام اليه ويلزم القدم او
التسلسل في الحوادث لا الى اول لها وهو محال تقرير الجواب انا نختار ان حدوث الاجسام
بوقت الحدوث دون ما عداه اذ الاوقات قبل ذلك الوقت فان الاوقات التي تطلب فيها الترجيح معدومة
ولا تمايز فيها الا في الوهم واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبولة ووجود الزمان انما يبتدئ مع اول
وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا ولقائل ان يقول
اذا لم يمكن ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا يكون ابتداء سائر الموجودات ممتنعا اما
بذاته وهو يستلزم الانقلاب او لغيره فيتوقف على انتفاء ذلك الغير فلا يكون كل ما لا بد منه في
المؤثرية حاصلا والتقدير بخلافه تقرير الدليل الثاني ان موجد الاجسام ان كان موجبا لذاته
يلزم من قدمه قدم الاثر وان كان مختارا فلا بد له من غاية في الايجاد وكان مستكملا بذلك الايجاد فكان
ناقصا لذاته تقرير الجواب ان المختار يرجح احد مقدوريه لا لامر فعلى هذا لا يكون لفعله غاية هذا
على رأي بعض وعند بعض الغاية استكمال الفعل لا الفاعل وعند بعضهم ان الغاية مترتبة على الفاعل على
انه تعالى انما يفعل لذاته ولا نم فرق لكن [illegible] تقرير الدليل الثالث ان الاجسام لو كانت حادثة
لكانت قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس
الاجسام ولا امرا مباينا لها بل يجب ان يكون مقارنا لها وهو المادة ثم ان كانت المادة حادثة افتقرت الى مادة اخرى
ولزم التسلسل والا لزم قدم المادة ويلزم من قدم المادة قدم الصورة فيلزم قدم الجسم على تقدير حدوثه
تقرير الجواب انا بينا ان المادة ممتنعة وان الحادث لا يسبقه مادة وقد عرفت ما فيه تقرير الدليل
الرابع ان قبل كل حادث حادثا لا الى اول وهذا ينافي القول بحدوث العالم وانما قلنا ان قبل كل حادث
حادثا لا الى اول لان الزمان لا يقبل العدم الزماني لان كل حادث فعدمه سابق على وجوده ومفهوم ذلك
السبق امر مغاير للعدم لان العدم قد يكون قبل وقد يكون بعد والقبل لا يكون بعد وتلك القبلية صفة
ثبوتية فقبل اول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما في الاول فقبل كل حادث حادث لا الى اول تقرير
الجواب ان القبلية لا تستدعي الزمان وقد مر تحقيقه وقد عرفت ما فيه واعلم ان لكل حادث له
علل اربع الفاعل والغاية والمادة والصورة وهذه الدلائل الاربعة مأخوذة من هذه الاربع الاول من
العلة الفاعلية الثاني من الغائية الثالث من المادية الرابع من الصورية قال الفصل الرابع في الجواهر
المجردات اما العقل فلم يثبت دليل امتناعه وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه امران

ولا يسبق المشروط باللاحق في تأثيره او وجوده ولولا ما امتنعت صلاحية التأثير عنه لان المؤثر مختار
اقول لما فرغ من مباحث الاجسام شرع في البحث عن الجواهر المجردة اعني العقول والنفوس اما العقل
وهو الجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فقد انكره المتكلمون وقالوا لو وجد
جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لشاركه الباري تعالى في هذا المعنى فيلزم ان يكون ذات الباري مركبا
من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو محال والجواب عنه ان المشاركة في العوارض لا سيما في السلب
لا تقتضي التركيب في الذات والى هذا اشار بقوله اما العقل فلم يثبت دليل امتناعه ثم قال المصنف
وادلة وجوده اي ادلة وجود العقل مدخولة اي ضعيفة مزيفة منها ان الله تعالى واحد من جميع
الجهات فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر عنه
اولا جسما والا لصدر عنه امران لان الجسم مركب من الهيولى والصورة وليست واحدة منهما علة للاخرى
ولا واسطة مطلقة للاخرى والا يلزم تقدم احدهما على الاخرى بالتشخص كذلك بل يحتاج كل منهما الى
علة توجد كل واحدة منهما فلو كان الجسم هو المعلول الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقي امران وقد عرفت
بطلان ذلك ولا يجوز ان يكون صورة او نفسا لان كل واحدة منهما مشروطة بالمادة في فاعليتها اما
الصورة فلان فاعليتها موقوفة على تشخصها وتشخصها موقوف على المادة واما النفس فلان فعلها موقوف
على الآلة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول هو الصورة او النفس لكانت سابقة في تأثيرها على
المادة ضرورة كون المادة متأخرة عنها حينئذ لانها معلولة لها ولا يجوز ان يكون سابقة في تأثيرها
على المادة اذ لا يسبق المشروط في تأثيره بالفرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا يسبق المشروط
باللاحق في تأثيره اي لا يسبق المشروط هو الصورة او النفس في تأثيره بالفرض لاحقا اعني المادة ولا يجوز
ان يكون عرضا والا يلزم ان يكون العرض موجودا قبل الجوهر لان المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع ان
يسبق العرض على الجوهر اذ الجوهر شرط في وجود العرض والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا يسبق المشروط
هو العرض في وجوده بالفرض لاحقا اعني الجوهر ولا يجوز ان يكون المعلول الاول المادة لان المادة لو
كانت هي المعلول الاول لكان لها صلاحية التأثير لان المعلول الاول مؤثر فيما بعده لكن المادة انتفت
عنها صلاحية التأثير لان المادة هي القابلة فقط وما هو قابل فقط لا يصلح للتأثير لان نسبة القبول
الامكان الخاص ونسبة الفعل الوجوب ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالقياس الى واحد آخر له نسبة الوجوب
ونسبة الامكان والى هذا اشار بقوله ولولا ما امتنعت صلاحية التأثير عنه الا لقبولها انتفت صلاحية التأثير
عنه لان ما انتفت عنه صلاحية لو كان سابقا يلزم ان يكون مؤثرا بالنسبة الى ما بعده ويمتنع ان يكون ما انتفت
عنه صلاحية التأثير فاعلا وايضا لو كان الهيولى هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة
وهو محال فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل لان المعلول الاول لا بد وان يكون ممكنا والممكن اما
عرض او جوهر والجواهر منحصرة في الخمسة وقد بين امتناع ان يكون المعلول الاول عرضا او واحدا من
الجواهر الاربعة التي هي غير العقل فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل هذا تقرير الدليل واما بيان
ضعفه فلان الله تعالى كما ستعلم مختار والمختار يجوز ان يتعدد آثاره وايضا له هنا بعد تسليم الاصول
التي بنوا عليها هذا الدليل ولقائل ان يقول على تقدير كونه موجبا لا نسلم انه واحد من جميع الجهات فان

الوجود المطلق مقول بالتشكيك وما يكون للواجب فيه حيثية الوجود المطلق العارض له فيجوز ان يصدر عنه اثنان والوجود المطلق وان كان عروضه عقليا يجوز ان يكون حيثيته للصدور كما زعمتم في المعلول الاول **قال** وقولهم استدارة الحركة يوجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا وفي وجوب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال **اقول** هذا دليل آخر على اثبات العقول مع ما يرد عليه ولما كان هذا الدليل موقوفا على مقدمات لم يبينها المصنف احتجنا الى ان نورد على وجه يشتمل على جميع مقدماته بالفعل بحيث لم يبق اشتباه فتقرير الدليل ان الاجرام السماوية ليس بعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والحيز ذاته من بعض بحسب طبعها لان الطبائع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الوضع والحيز ذاتيا لشيء من طبائع الاجزاء المفروضة واجبة فالنقلة عنها جائزة وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل محال كما ستعرف فيجوز ان يكون في طباعها ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يمكن في طباعها الا الميل المستدير فيوجب ان يكون في الاجرام السماوية مبدأ ميل مستدير لان امكان الميل يدل على امكان المبدأ والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز ان يكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل فوجود مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط دليل على انه يمتنع ان يصدر عنه غير ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الى رجحان ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا وهو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند الاجرام الفلكية ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة والحركة المستديرة للاجرام السماوية ارادية لان الحركات اما قسرية او طبيعية او ارادية وذلك لان مبدأها اما خارج عن المتحرك فتكون قسرية او غير خارج وحينئذ اما ان يكون بدون شعور فتكون طبيعية او مع شعور فتكون ارادية ولا يجوز ان تكون حركة الاستدارة للاجرام السماوية قسرية لان مبدأها طباعي على ما عرفت ولا يجوز ان يكون طبيعية لان كل ما يتوجه اليه بالحركة المستديرة يكون تركه التوجه اليه هو المتوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركة وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا او المتروك عنه بالطبع مطلوبا بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غيرها رب منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل ابدا تطلب لغيرها فان المحرك الذي هو في الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك الذي ذاته يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء آخر تحصل له ويكون مقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها واذا ثبت ان الحركة لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان يكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادة المتحرك تستلزم التشبه بالكامل اي التشبه بالذات التي لها الكمالات حاصلة بالفعل وذلك لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد المتحرك غرض من التحرك وذلك الغرض اما حسي او عقلي وذلك لان ذلك الشيء اما ان يكون تصوره ناشئا من قوة الشركة او لا والاول هو الحسي والثاني هو العقلي فان كان حسيا يكون الحركة

صادرة

صادرة عن تصور حسي والصادر عن التصور الحسي يكون لداع اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي لدفع المنافر هو الداعي الغضبي الاغراض الجسمية لا تخرج عن هذين ولا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لان الشهوة والغضب مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تتخرق ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف لانه لا تستحيل كما عرفت فلا تتغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال غير ملائمة فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا يكون غرضها امرا حسيا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا وذلك الامر العقلي اما ان يمكن حصوله بالحركة او يمتنع والثاني باطل لان الارادة المنبعثة عن تصور عقلي لذات عاقلة مجردة عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو محال وانما قلت التصور العقلي لذات عاقلة مجردة عن الغواشي الغريبة لما ستعرف ان التصور العقلي لا يمكن لغيرها فلا بد وان يكون لامر يمكن حصوله بالحركة وذلك الغرض الممكن الحصول اما ان يكون حصوله مظنونا او محققا والاول باطل لان الحركات واجبة الدوام مبني على امر واجب الدوام والمظنون لا يجب دوامه فتعين ان يكون حصوله محققا وحينئذ اما ان يكون عائدا الى السافل اي العالم العنصري او الى نفسه او الى امر اعلى منها والاول والثاني باطلان والا يلزم استكمال الكامل بالناقص فتعين ان يكون الغرض عائدا الى نفسها ويكون ذلك الغرض اما ذاتا او صفة وعلى التقديرين اما ان يكون نائلا اولا فان لم ينل فاما ان ينال ما يشبهه اولا فان كان الاول والثاني يوجب انقطاع الحركة وذلك لانه اذا حصل لم يبق طلبه فيجب انقطاعها والثالث باطل ولانا نتشبه ليبقى بالقوة ابدا فيجب ان ينقطع الحركة لانه حينئذ لا يكون محقق الحصول وقد عرفت ان دوام الحركات لا مبني على ما لا يتحقق دوامه فتعين ان يكون الغرض هو ان ينال شبهه ذاتا او صفة ونيل الشبه اما دفعة او على سبيل التعاقب والاول باطل والا لوجب انقطاعها فتعين الثاني ولا يجوز ان يكون ذلك المتشبه به واجبا والا لكان التشبه به في جميع السماويات واحدا وليس كذلك ولا يجوز ان يكون عنصريا او عرضا له والا يلزم ان يكون الكامل مستكملا بالناقص ولا ان يكون جرما سماويا او نفسا سماوية والا لكانت حركة المتشبه والمتشبه به متفقة في النهج والسرعة والبطوء وليس كذلك واذا ثبت انه لا يكون جرما سماويا ولا نفسا سماوية ظهر انه ليس بعرض فيهما فتعين ان يكون المتشبه به هو العقل ولا يجوز ان يكون عقلا واحدا والا لاتفقت الحركات في مناهجها وكيفيتها وليس كذلك فتعين ان يكون المتشبه به عقولا متكثرة هذا تقرير الدليل واما تقرير ضعفه فلانه موقوف على دوام الحركة وقد عرفت ان الحركة لها بداية فلا يكون دائمة والبيانات التي ذكروها لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اي هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا انها حادثة وايضا مبني على حصر الطلب في الاقسام التي ذكرت والحصر فيها ممنوع وايضا يمكن ان ينازع في امتناع طلب المحال فانا لا نسلم انه لا يجوز ان يحرك الاجرام السماوية لغرض ممتنع الحصول وما ذكرتم من بيان امتناع طلب المحال ضعيف هذا بعد تسليم المقدمات التي بنوا عليها هذا الدليل من امتناع حركاتها على الاستقامة ووجوب الميل المستدير في طباعها ومن كون الحركة غير مطلوبة بالذات ولكل واحد من مقدمات الدليل يمكن ان ينازع فيها **قال** وقولهم لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي **اقول** هذا اشارة الى دليل آخر على اثبات العقول مع الجواب عنه تقرير الدليل انه لا علية

بين المنفصلين اى الحاوى والمحوى اى لا يكون الحاوى علة للمحوى ولا المحوى علة للحاوى اما ان الحاوى لا يكون علة للمحوى
فلانه لو كان الحاوى علة للمحوى يلزم ان يكون الممتنع بالذات ممكنا بالذات والتالى ظاهر الفساد وبيان الملازمة
ان الحاوى لو كان علة للمحوى لكان متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحوى ووجوبه لان العلة متقدمة بالوجود
والوجوب على وجود المعلول ووجوبه فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة كان معه المحوى المعلول لامكان وجوده لان تشخص
العلة متقدم فى الوجود والوجوب على تشخص المعلول واما الوجود والوجوب فبعد وجود الحاوى ووجوبه فلا يكون الا
ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوى او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوى
واجبا مع وجوب الحاوى لان عدم الخلاء داخل الحاوى امرنا اعتبارنا واعتبار وجود المحوى بحيث لا يمكن
انفكاكه عنه لكن قد بينا ان الملاء المحوى لا يكون واجبا مع وجوب الحاوى فيلزم ان يكون عدم الخلاء داخل الحاوى
ايضا غير واجب مع وجوب الحاوى فيكون ممكنا مع وجوب الحاوى وقد بينا ان الخلاء ممتنع لذاته فثبت ان الحاوى
ليس علة للمحوى واما ان المحوى ليس علة للحاوى فلانه لو كان المحوى علة للحاوى يلزم ان يكون الاقوى والاعظم معلولا
بالاضعف الاصغر فان الحاوى اقوى واعظم من المحوى والوهم لا يذهب الى تعليل الاقوى بالاضعف ولا يمكن ان يكون
الجسم مطلقا علة لجسم آخر وذلك لان الجسم يفعل بصورته لانه انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فانما يكون
موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم موجودا
بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما صدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما تتقوم بمادة فكذلك
ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اى شىء اتفق بل ما كان
ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضىء كل شىء بل ما كان له وضع خاص بالنسبة
الى جرمها فاذن الجسم انما يفعل بصورته بمشاركة الوضع والفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع
له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع فالجسم انما يكون فاعلا لما له وضع بالنسبة اليه وما يكون علة للجسم
لا بد وان يكون اولا علة لجزئيه اعنى المادة والصورة فلو كان الجسم علة لجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه لكن
لا وضع لجزئى الجسم بالنسبة الى جسم آخر حتى يوجدهما اولا لان قبل الايجاد لا يكون لجزئيه وجود فضلا عن ان يكون
لهما وضع فاذن الجسم لا يكون علة لجسم آخر وبهذا يعرف ان الصورة والنفس والاعراض التى تمة بها لا يكون
علة للجسم وكذلك الهيولى لا يكون علة له وكذلك الواجب لذاته فتعين ان يكون علة الجسم هو العقل هذا سر
الدليل واما تقرير الجواب فبان نقول لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا لذاته لكان عدمه
واجبا لذاته لكن لا يكون عدمه واجبا لذاته لان كون عدمه واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى وجود المحوى
واجبا بغيره ولئن سلمنا ان ارادتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى المحوى
واجبا بغيره انه ينافى كونه واجبا بغيره الذى هو الحاوى فمسلم لكن لا يلزم منه انتفاء الاول من المنافيين لجواز
ان يكون صدق الثانى بانتفاء الثانى من المنافيين بعدم ان يكون المحوى واجبا بغيره الذى هو الحاوى وانتفاء
هذا لا يوجب ان لا يكون المحوى واجبا بغيره لجواز ان يكون انتفاء هذا بانتفاء وجوبه بالحاوى لا بانتفاء وجوبه بالغير
فان نفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم وان ارادتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى
المحوى واجبا بغيره انه ينافى كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوى بغير الحاوى لا يستلزم
امكان الخلاء انا لم يكن الحاوى علة للمحوى فان الخلاء لا يفرض بارتفاع المحوى مطلقا بل انما يفرض بارتفاع المحوى

لكن

من حيث هو محوى ملاء بان يفرض محيط لا حشو له لا يفرض الا بعاد التى هى الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء
واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحوى بالغير لم يكن امتناعه بالذات منافيا لوجوبه بالغير وقولنا
الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا يقتضى امتناعه بل معناه ان تصوره انما يقتضى امتناعه
ولا يتصور الخلاء الا بان يفرض محيط لا حشو له لا يفرض الا بعاد فيتصور منه الخلاء قال و
اما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة وهى مغايرة للمزاج الذى هو شرط فيه لا يستلزمه الدور و
للممانعة فى الانفعال ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر ولما تمتنع الغفلة عنه والمشاركة به والبدن نفسه
اقول لما فرغ عن مباحث العقل شرع فى مباحث النفس وهى احد الانواع الخمسة التى للجوهر وهاهنا يبحث
بحث الجواهر نعرفها اولا بانها كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة والكمال ما يتم النوع به وهو اول
وثان فالكمال الاول هو الذى يصير النوع به بالفعل كالصورة النوعية الحاصلة للحديد حتى صار بها نوعا
بالفعل وهو السيف والكمال الثانى ما يتبع النوع من عوارضه كالقطع للسيف والروية والاحساس والحركة
للانسان فان هذه كمالات للنوع لكن ليست اولية فانه ليس يحتاج فى ان يصير نوعا بالفعل الى حصول هذه
الاشياء له بالفعل اذا عرفت هذا فنقول النفس كمال اول واحترزنا به عن الكمالات الثانية والكمال
لا بد وان يكون بالنسبة الى شىء فالنفس هى كمال الجسم والجسم المأخوذ فى تعريفها هو بالمعنى الجنسى لا المادى
لان الكمال انما يكون كمالا بالنسبة الى ما يكون ناقصا ويتم به والطبيعة الجنسية هى التى يكون ناقصة
محتاجة الى متمم يحصلها ويتم به وقوله طبيعى احتراز عن الكمال الاول للجسم الصناعى كالسرير فانه لا يكون
نفسا وقوله آلى اى يصدر عنه كمالاته الثانية بالآلات ليستعين بها احترازا عن صور البسائط و
المعدنيات فانها وان كانت كمالات اول لاجسام طبيعية لكن ليست بآلية وقوله ذى حيوة بالقوة
اى يمكن ان يصدر عنه ما يصدر من افاعيل الحيوة التى هى التغذى والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية
والنطق واعلم ان هذا التعريف يتناول النفوس الارضية اعنى النباتية والحيوانية والانسانية
والنفوس الفلكية على راى من يرى ان الفلك يفعل بالآلات وهو من قال ان الكل فلك يشتمل على عدة كرات
يتم فعله بمجموع تلك الكرات وهى كالآلات للنفس فى كل الفلك وان لم يكن لكل كرة منها نفس بمفردها بل النفس
لا يكون الا للفلك المشتمل على تلك الكرات وعلى راى من يرى ان لكل كرة نفس بمفردها لا يكون هذا التعريف
شاملا للنفوس الفلكية واطلاق النفس على الارضية والفلكية باشتراك اللفظ ولما عرف النفس اراد ان
يبين ان النفس الانسانية مغايرة للمزاج والبدن واجزائه فاثبت اولا مغايرتها للمزاج باربعة اوجه
تشير بالاول ان النفس الناطقة شرط فى حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى
الانفكاك انما الجبر لها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف
الموقوف على النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على حصول النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم
الدور لانه حينئذ يلزم توقف النفس فى حصولها الى الالتيام بين الاضداد المتنازعة الى الانفكاك المتوقف على
النفس لكن الدور مستحيل فيكون النفس مغايرة للمزاج والى هذا اشار بقوله وهى مغايرة لما هى شرط فيه
لا يستلزمه الدور بيان ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة
فيلزم ان يكون الامزجة شرطا فى حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التى هى الكمال الاول شرطا فى حصول

المزاج يلزم الدور اجيب بان علة الالتيام بين اجزا المني هو نفس الابوين وعلة الالتيام بين الاجزاء
المضافة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر هو نفس المولود فالمزاج الذي هو شرطها مستند الى الاول
فالمبدا هو المزاج الواقع بين اجزاء المني التي يكون نفس الابوين جاعلها والمزاج الذي يكون النفس شرطا
في حصوله هو المزاج الواقع في المراتب الواقعة بعد مرتبة المني بسبب انضمام اجزاء اخر اليها فلا يلزم الدور
سعد بر الوجه الثاني ان النفس مغايرة للمزاج لانهما متمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما تريد النفس الحركة
الى جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كما في حال الارتعاش او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كما للصاعد
الى الموضع العالي فان الممانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين فيكون النفس مغايرة للمزاج سعد بر
الوجه الثالث ان المزاج مغاير للنفس لان النفس باقية عند بطلان المزاج لانه اذا ورد كيفية
مضادة للكيفية المزاجية تبطل الكيفية المزاجية ويكون النفس مدركة لها فيكون باقية عند ورود
تلك الكيفية فالذي يبطل مغاير لما لا يبطل فان قيل لم لا يجوز ان يكون المدرك الباقي هو المزاج المتجدد
عند لقاء الضد اجيب بان المزاج المتجدد لا يكون مدركا لان المدرك لا بد وان ينفعل عن المدرك و
المزاج الثاني يشابه الكيفية المضادة للمزاج الاول فلا ينفعل عنه فلا يكون مدركا لها فقوله
وللمنافية وقوله ولبطلان معطوفان على قوله لا يستلزم الدور ولما بين مغايرة النفس للمزاج
اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وان يبين مغايرتها للجسمية اما الاول فلان الانسان لا يغفل
عن ذاته حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته ويغفل عن بدنه وعن اعضائه
الظاهرة والباطنة والقوى والحواس فذاته اعني نفسه الناطقة غير هذه الاشياء واما الثاني فلان
الانسان يشارك غيره في الجسمية ويخالفه في نفسه الناطقة فما به المغايرة مغاير لما به المشاركة فالنفس
غير الجسمية ولما بين ان النفس غير الجسمية ذكر دليلا يدل على مغايرتها للمزاج والبدن واعضائه واجزائه
والجسمية بتقديره ان هذه الامور متبدلة في الانسان والنفس باقية كما هي فان الانسان يشعر
بذاته شعورا مستمرا ويتحقق انه هو الذي كان منذ سبعين سنة او اكثر والمتبدل غير ما ليس بمتبدل فالنفس
غير هذه الاشياء قال وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم انقسامه وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه
ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا منقطعا ولا يشكلها استغناء العارض استغناء المعروض ولانتفاء
التبعية وحصول الضد اقول لما بين مغايرة النفس للمزاج والبدن واجزائه والجسمية اراد ان يبين
تجردها اي كونها ليست بجسم ولا جسمانية واحتج على تجردها بسبعة وجوه سعد بر الاول منها ان العارض
للنفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة اي ليست بجسم ولا جسمانية فيلزم ان يكون النفس
الناطقة التي هي معروضة لها مجردة اما بيان الاول فلان الصورة العقلية مشتركة بين كثيرين وكل ما هو
مشترك بين كثيرين يكون مجردا اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بغواشي
مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون
مشتركا بين كثيرين هذا خلف واما بيان الثاني فلان النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية
لو لم تكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لاختصاصها بالمحل بالمقدار المعين والاين
المعين والوضع المعين وجب اختصاص الحال فيه به سعد بر الوجه الثاني ان النفس الناطقة غير منقسمة

الاشي

٥٦

ولا شيء من الماديات بغير منقسمة فالنفس الناطقة لا يكون مادية اما الصغرى فلان في المعقولات
معاني غير منقسمة لا محالة والا لكان لكل معقول من معقولات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول الملزومات
عند حصول ما يستلزمها بالفعل وهو محال ومنع لزوم المحال في المطلوب حاصل لان كل كثرة سواء كانت
متناهية او غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لان الكثرة لا بد فيها من الآحاد فاذن لا بد في
المعقولات من واحد بالفعل فاذا عقل الواحد من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فمحله الذي
هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم لان انقسام المحل يوجب
انقسام الحال فثبت ان النفس الناطقة غير منقسمة واما الكبرى فلان كل مادي منقسم لما عرفت
من انقسام الجسم وما يقارنه سعد عليه لا نسلم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه فان الخط منقسم
والنقطة الحالة فيه غير منقسمة وايضا لا نسلم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة
والجواب عن الاول ان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان لحوق الحال فيه من حيث هو ذلك
المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى واما اذا كان لحوق الحال فيه من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام
المحل لا يوجب انقسام الحال والصورة العقلية انما تحل العاقل من حيث هو ذلك العاقل لا من حيث لحوق
طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانما تحل الخط لا من حيث هو خط بل من
حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من
حيث الذات والجواب عن الثاني ان المراد من قولنا لا شيء من الماديات بغير منقسمة انه لا شيء من الجوهر
المادي بغير منقسم فكانه بنى هذا الدليل على تسليم جوهرية النفس لانه جوهريته تعرف بما سبق بالتجرد
سعد بر الوجه الثالث ان النفس الناطقة تقوى على ما تعجز عنه المقارنات اعني القوى المقارنة
للمادة فلا يكون النفس الناطقة مقارنة للمادة وبيان ذلك ان النفس الناطقة تقوى على ادراك ذاتها
وادراك ادراكاتها والقوى المقارنة للمادة لا تدرك ذاتها ولا تدرك ادراكاتها وايضا القوى المقارنة
للمادة لا تنطبع فيها الكليات والنفس الناطقة تنطبع فيها الكليات سعد بر الوجه الرابع ان النفس الناطقة
غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لان حصول عارض النفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا
منقطعا اي لا ينقطع حصول العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اي ينقطع ويتعدد وقتا ما
والى هذا اشار بقوله ان النفس الناطقة تعقلها لكل عضو من اعضائها منقطع اي حاصلة وقتا دون وقت فلو كانت حالة
في عضو من الاعضاء لكانت مداومة التعقل له او غير متعقلة له اصلا وذلك لان تعقلها لذلك العضو انما يكون بمقارنة
صورته لها فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة لذلك العضو كافية في تعقلها له او لم تكن كافية فان كان الاول
يلزم ان يتعقله دائما لان صورة ذلك العضو دائما مقارنة لها والغرض انها كافية في تعقلها له وان كان الثاني
فلا تتعقله البتة لانه اذا لم تكن صورة ذلك العضو كافية في تعقلها له لكان تعقلها بحصول صورة اخرى مماثلة
لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل لها صورة اخرى مماثلة لصورة العضو
لكان تلك الصورة مقارنة لمحل النفس الناطقة لان مقارنة الحال مقارنة للمحل لكن يمتنع ان تقارن المحل
صورة اخرى مماثلة لصورته والا يلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع وقد اعترض على هذا بانا لا نسلم
انه اذا لم تكن صورة العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو

وانما يلزم ذلك ان لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة
من السماء ليست بمساوية للسماء في تمام الماهية ولو جاز ذلك لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية
لان المناسبة بين السواد والبياض اتم من المناسبة بين المعقول من السماء وبين السماء الموجودة لان السواد والبياض
مشتركان في كونهما عرضين كائنين في المحل المحسوس والصورة المعقولة من السماء عرض غير محسوس حال في محل
غير محسوس والسماء الموجودة هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وايضا لا نسلم ان العاقلة اذا كانت
متعقلة لمحلها بصورة مساوية له يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في محل واحد وذلك لان احديهما حالة في العاقلة
والاخرى محل لها وايضا يلزم بعين هذا الدليل ان النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء منها
ودونه منع الاوليات والجواب عن الاول ان ماهية الشيء عبارة عما حصل في العقل من ذلك الشيء دون الاحاطة
الى رجعة عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء بل عينه وقول المشكك الصورة المعقولة
من السماء ليست بمساوية للسماء الموجودة في تمام الماهية قول باطل لان المعقول من السماء ليس الا نفس ماهية
السماء واما السواد والبياض فغير متساويين في تمام المعقولية لان لكل واحد منهما تميزا عن الاخر بفصل مقوم
لحقيقته بعد اشتراكهما في مطلق اللون فلا يكونان متساويين في تمام الماهية بخلاف الصورة المعقولة من
السماء والسماء الموجودة في الخارج فانهما متساويتان في تمام الماهية وان اختلفتا في العوارض واختلاف
العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية بخلاف اختلاف الفصول والجواب عن الثاني ان الصورة
الحالة في العاقلة لا بد وان يكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة
جسمانية كانت ذاتها تفعل بمشاركة المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم تحل
الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة الجسم فلا يكون جسمانية هذا خلف فالتفرقة
بين الصورتين بان احديهما حالة في المحل فقط والاخرى حالة فيه وفي العاقلة ايضا احسن بان
هذا النوع من الحلول اقتران ما واقتران الشيء باحد المثلين المتفقين دون الاخر غير معقول ومع ذلك
فالمحال المذكور باق بحاله لانه حينئذ يكون الصورتان المتحدتان في تمام الماهية حالتين في محل واحد
والجواب عن الثالث ان صفات النفس ولوازمها منقسمة الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة بنسبة
الى شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالنسبة الى شيء مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير
موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا
عند المقايسة لفقدان الشرط عند عدم المقايسة الوجه السادس ان عارض النفس الناطقة مستغني
عن المادة واستغناء العارض عن المادة يوجب استغناء معروضه عنها اما الاول فلان عارض النفس الناطقة
الصورة العقلية والصورة العقلية مستغنية عن المادة والا لكانت مخصوصة بمقدار واين ووضع وليس كذلك
واما بيان الثاني فلانه لو لم يستغن المعروض عن المادة على تقدير استغناء عارضه عنها يلزم ان يكون عارضه ايضا
غير مستغن عنها لان احتياج المعروض الى الشيء يستدعي احتياج عارضه اليه الوجه السابع ان
النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوى المنطبعة في الجسم تابعة للجسم في الضعف والكلال وذلك لان القوة
المنطبعة في الجسم انما تفعل بواسطة الجسم ليكون الجسم آلة لها ولا تعرض الآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال لان
اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط وانما قوى الحس والحركة والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال

ولهذا

ولهذا فانه قد تقوى افعالها مع كون الجسم صار ضعيفا فلا تكون النفس الناطقة قوة منطبعة في جسم تقرير
الوجه الثامن ان النفس الناطقة غير منطبعة في الجسم لان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند
توارد الافعال وتكررها وخصوصا الافعال القوية الشاقة وذلك لان افعالها لا تصدر عنها الا عند
انفعال موضوعات تلك القوى كما في محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر
يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان يقتضي طبيعة القوة لكنه لا يكون
مقتضى طبائع العناصر التي هي موضوعات تلك القوى عنها فتكون تلك الطبائع مقهورة عليها فالمقاومة
لتلك القوى في افعالها والقوة والقهر يقتضي الوهن فيها جميعا ولذلك لا تشعر بالرائحة الضعيفة
عقيب القوية فتبين ان القوى المنطبعة في الاجسام يكلها تكرر الافعال ويحصل للنفس الناطقة ضد
ذلك لان النفس الناطقة لا يكلها تكرر الافعال فالنفس الناطقة غير منطبعة في الجسم واعلم ان هذه
الوجوه السبعة مقنعة للمسترشد بحيث ان لم تكن مسكتة للجاحد والا فان عبارات التعليم تكون هكذا
وفائدة ايرادها وعدم الاكتفاء ببعضها ان بعض النفوس ربما يطمئن قلبه الى بعضها ولا يطمئن الى غيره
والبعض بخلافه لتفاوت الاستعدادات لقبول اليقينيات فيورد الجميع ليعم النفع بها وايضا ربما تلقى
النفس لقبول النتيجة من دليل دليل ويتلقى له من مجموعها فيورد الجميع لهذا **قال** ودخولها تحت حد واحد
يقتضي وحدتها واختلافها في العوارض لا يقتضي اختلافها فيها **اقول** مذهب ارسطو واتباعه ان النفوس
البشرية متحدة بالنوع ومذهب طائفة من المتقدمين انها مختلفة بالماهية واختار المصنف الاول
واحتج عليه بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد على معنى ان حدا يشملها وهذا يقتضي وحدتها بالنوع
فان الامور المختلفة يمتنع ان يجمعها حد واحد قيل فيه نظر لان الحد انما يكون بالنسبة الى المعنى الكلي لا بالنسبة
الى الجزئيات والمعنى الكلي الذي يكون الحد بالنسبة اليه كما يحتمل ان يكون نوعا يحتمل ان يكون جنسا ولقائل ان
يقول ان الحد الواحد منطبق على تمام حقيقة النفوس هذا كان تعريفه اياها بالنوع واما القائلون
باختلافها بالماهية فقد احتجوا بانها مختلفة في العوارض مثل الذكاء والبلادة والسخاوة والبخل والشجاعة والجبن
والعفة والفجور وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة
وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى على حالها
وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله ولا من الاسباب الخارجية لانها قد تكون بحيث تقتضي
خلقا والحاصل ضده فعلم ان هذه الامور من لوازم النفوس واختلاف اللوازم دال على اختلاف الملزومات
فقوله واختلافها في العوارض لا يقتضي اختلافها فيها اشارة الى رد هذا الدليل بتقدير ان اختلاف
هذه العوارض لا يقتضي اختلاف النفوس بالماهية لان الملزومات وان اختلفت بسبب اختلاف اللوازم
لكن الملزومات ليست هي النفوس فقط بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض اذا كان
مختلفا لا يقتضي ان يكون كل جزء ايضا مختلفا حتى يلزم منه ان تكون النفوس مختلفة فانه يجوز ان يكون
اختلاف المجموع بحسب اختلاف الجزء الاخر اعني العوارض **قال** وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا و
على قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع **اقول** ذهب ارسطو
واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة

ما اختاره المصنف الاول ولهذا قال وهو ظاهر على قولنا اى حدوث النفس ظاهر على قول المليين لان العالم كله حادث عندهم والنفس من جملة العالم واما على قول الخصم اى ارسطو واتباعه فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهى اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع والتالى بجميع اقسامه باطل بيان الملازمة ان النفس لو كانت ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فبعد التعلق بالابدان ان بقيت واحدة لزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف بالاشراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول وان تكثرت فقد انقسمت والحال انها قبل التعلق كانت واحدة ولم تكن الكثرة حاصلة وحينئذ يلزم بطلان النفس حدوث نفسين اخريين فيلزم بطلان ما ثبت اعنى النفس الاولى وهو الامر الثانى وان كانت كثيرة فلا تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الامور المختلفة بها وهى متساوية فى ذواتها من غير اولوية وترجيح البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع فيلزم ثبوت ما يمتنع اى ثبوت اختلافها بالماهية الذى يمتنع وهذا هو الامر الثالث قال وهى مع البدن على التساوى اقول اى النفس مع البدن على التساوى اى لا يكون لبدن واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد وهذا حكم ضرورى فان كل احد يجد ذاته شيئا واحدا لا شيئين فلو كان لبدن نفسان لكانت تلك الذات ذاتين وهو محال ولو كانت نفس واحدة متعلقة بما فوق بدن واحد لزم ان يكون معلوم احدهما معلوم الاخر ولزم ايضا ان يتصف كل منهما بما اتصف به الاخر وبطلان ذلك معلوم بالضرورة قال ولا تفنى بفناء البدن اقول اى لا تفنى النفس الناطقة بفناء البدن لانها مجردة فى ذاتها وكمالها لانها غير منطبعة فى جسم تقوم به بل انما هى ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وكذا فوت العلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها وبقائها بل هى باقية بما هو مستفيد الوجود منه ولانها غير قابلة للفناء لانها لو كانت قابلة للفناء لكانت قبل الفناء باقية بالفعل وفانية بالقوة ولا شك ان فعل البقاء غير قوة الفناء والا لكان كل باق ممكن الفناء وكل ممكن الفناء فانيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفناء هو محل البقاء بالفعل بعينه لان محل قوة الفناء هو الذى يبقى عند الفناء فلا يكون بعينه موصوفا بالفناء وايضا بالفعل لا يبقى عند الفناء فلا يكون بعينه موصوفا بالفناء فيكون محل البقاء بالفعل غير محل الفناء بالقوة فاذن فيها امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفناء بالقوة والآخر باق بالفعل كل من الجزئين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم تركبها من الهيولى والصورة فلا تكون النفس مجردة هذا خلف واعترض على هذا بان قوة الفناء هى امكان العدم وامكان العدم غير ثبوتى فلا يستدعى محلا وايضا النفس حادثة فتكون مسبوقة بامكان الوجود والامكان السابق لما وجب كونها حادثة فكذا لكان امكان الفناء وايضا لم لا يجوز ان تكون مركبة من هيولى وصورة غير الهيولى الاجسام وصورها فلا يلزم ان تكون جسما والجواب عن الاول ان هذا الامكان هو الامكان الاستعدادى وهو عرض وجودى فيستدعى محلا ما والجواب عن الثانى ان كل واحد من الامكان ان يشتمل الفناء ولا ينتفى الا كون النفس حادثة لكن البدن مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس يكون محلا لامكان النفس الناطقة اى الامكان الاستعدادى لحدوثها من حيث هى نفس مدبرة متصرفة فيه يصير كالمادة لحدوث النفس مهيئا لها

عن هذا الاستعداد فاذا زالت هذه الهيئة المخصوصة يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول الاثر المدبر ويستطع علاقته عنه وعدم هذا الاستعداد لا يقتضى عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محلا لامكان عدم المدبر من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون الشىء محلا لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هى باقية ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث هى مدبرة متصرفة ولامكان عدمها من حيث هى كذلك لكن امكان حدوثها من حيث هى مدبرة متصرفة يستدعى امكان وجودها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث هى مدبرة متصرفة بدون حدوثها من حيث الذات فيصير محلا لامكان حدوثها من حيث الذات وامكان عدمها من حيث هى مدبرة متصرفة لا يستدعى امكان عدمها من حيث الذات لان انتفاء الذات من حيث هى على حالة لا يقتضى انتفائها من حيث هى لان انتفاء المجموع لا يقتضى انتفاء جميع اجزائه بخلاف عكسه فحينئذ لا يجوز ان يكون محلا لامكان العدم لا بالذات ولا بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد والجواب عن الثالث ان الهيولى التى هى للنفس هيولى الاجسام لا بد وان يكون باقية بعد طروء الفساد بالفعل لما ذكرنا وحينئذ لانها اما ان يكون ذات وضع او لا والاول محال لانه يلزم ان يكون جسما وان يكون ذات وضع جزء ما لا وضع له وكلاهما محال والثانى لانه اما ان يكون ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت عاقلة بذاتها لما سعرفت فكانت هى النفس وقد فرضناها جزءا منها هذا خلف ومع هذا فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن وان لم تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون البدن فانيا عند فنائها او لا والاول محال والا لكانت محتاجة فى وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد بان بطلان ذلك والثانى يلزم منه ان يكون باقية بما يبقيها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب قال ولا يصير مبدأ صورة لاخر والا بطل ما اصلناه من التناسخ اقول القائلون بحدوث النفس اتفقوا على بطلان التناسخ على معنى ان النفس التى صارت مبدأ الصورة زيد مثلا لا تنتقل الى بدن آخر ويصير مبدأ صورة لاخر بل لسه والا اى وان صارت مبدأ صورة لاخر بطل ما اصلناه من التناسخ وهو ان يكون لبدن واحد نفس واحدة والتالى باطل لما اصلناه من التساوى بيان الملازمة فلان النفس حادثة لما بينا وصدورها عن المبدأ القديم موقوف على حصول شرط والا لم يكن صدورها فى الوقت المعين اولى من صدورها فى سائر الاوقات وذلك الشرط ليس الا حدوث البدن فاذن حدوث البدن علة لفيضان النفس عن المبدأ القديم فالبدن الحادث الذى يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لا بد ان يكون مستعدا لقبول نفس اخرى ابتداء فيجتمع النفسان على بدن واحد فيلزم بطلان التساوى فان قيل النفوس وان سلمنا انها متحدة بالنوع لكن مختلفة بالهوية فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعدا للنفس الموصوفة بهذه الخصوصية كونه مستعدا للاخرى اجيب بان الاختلاف فى الهوية انما حصل من جهة البدن فاذا كان البدن مستعدا للنفس المستنسخة وللنفس الحادثة تعلقتا به معا وان لم يكن مستعدا لها ثبت بطلان التناسخ قال وتعقل بذاتها وتدرك بالالات للاشتراك بين المختلفين وضعا من غير استناد اقول التعقل هو ادراك الكلى وخص المصنف الادراك بالادراك الجزئى الشامل للاحساس والتخيل والتوهم وان كان عند بعض الادراك مطلقا

للتعقل ايضا وللكلام بحث طويل على هذا فاذا النفس تعقل بذاتها وتدرك بالآلات والمراد بقولنا انها تعقل بذاتها
ان الصورة المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي هي آلاتها والمراد بقولنا انها تدرك بالآلات ان
الصور المحسوسة والمتخيلة والموهومة ترتسم في الآلات لكن ادراكها للنفس بواسطة ارتسامها في الآلات والدليل على
الصورة المعقولة مرتسمة في النفس لا في الآلات التي هي القوى الجسمانية انه لو كانت الصورة المعقولة مرتسمة في
الآلات لكانت مختصة بمقدار معين وشكل معين ووضع معين ضرورة كون الآلات كذلك فلا يكون ايضا مجتمعا بها
فلا يكون ملائمة لما ليس له هذه الاعراض فلا يكون كلية فما فرضناه صورة عقلية يكون غير عقلية هذا
خلف والدليل على ان الادراك انما يكون بالآلات انا اذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين متميزين بين الجناحين حيث
المختلفين في الوضع المتفقين في الحقيقة فليس هذا الامتياز في الخارج اذ غير مستند الى الخارج لان ذلك غير
موجود في الخارج فهو في الذهن فلا بد وان يرتسم احد الجناحين في محل غير محل ما ارتسم فيه الجناح الآخر والا لكان
حصول الامتياز لان امتياز احدهما عن الآخر لا يكون بالماهية لاتفاقهما فيها ولا بلوازمها لانها مشتركة
بين الافراد فلا بد وان يرتسم في جسم او جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محليهما فادراك الجزئي للنفس
انما يكون بالآلات قال وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص
بها تحصل الادراكات الجزئية او الكلية اقول للنفس الناطقة قوى يشترك فيها الانسان والحيوانات
العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئي وهي قوى يشترك فيها الانسان والحيوانات العجم
دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة والقوى الباطنة الخمس وهذه القوى العشر يحصل بها ادراك الجزئي وله
قوى اخرى اخص من الاولين لانها تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي اما القوى التي يشترك فيها
النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنتان لاجل الشخص هما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي
المولدة فهذه القوى الثلث تسمى النباتية اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل
ما يتحلل فتفعل هذه القوة احالة الغذاء الى مشابهة المغتذي محل فعلها هو الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل
واما النامية فهي قوة توجب زيادة في نشو المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار
الثلثة ليبلغ بها النشو فقوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ
في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلثة خرج به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد في الطول نقص من العرض
او العمق وبالعكس وقوله ليبلغ بها النشو خرج به السمن والنامية والغاذية يشتركان في الفعل فان كلا
منهما يفعله تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه الافعال قد ربما يتحلل فهو الاغتذاء وان كان ازيد
فهو النمو واما المولدة فهي قوة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام وتفعل مادة ومبدأ لشخص آخر وهي نوعان مولدة
وفعلها ما ذكرنا ومصورة وهي التي تفيد مبادئ تلك الغذاء الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل
عنه البزر وانما احتيج الى هذه القوى الثلث لان النفوس انما تستعمل آلاتها على الابدان المركبة بحسب تركيب تلك منها
من الاعضاء البدنية لها عنه ولا بد في الامزجة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث منها مع ذلك روح بخارية لطيفة فاعلة مناسبة
للحيوة لتكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارة تستضيء على الرطوبة الموجودة
في البدن المركب ويعينها على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج
بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس بحكمة الصانع تعالى تقتضي احداث قوة تحذو ما يشابه به بدل ما
بالقوة

بالقوة ويحيله الى ما يشبهه بالفعل فيضيفه اليه سدا لبدل ما يتحلل ولما كانت الفصائل منها نازعة الى
الانفكاك ولم يكن للقوى الجسمانية اجبارها على الالتيام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع
دائما ولم يمكن استبقاء شخص ابدا فقدر بقاؤها بتعاقب الاشخاص اما على سبيل التوالد فيما يسهل اجتماع اجزائه بعد
من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه واما على سبيل التولد فيما يتعذر ذلك الا فيه من الاعتدال وضيق عرض مزاجه
فجعلت النفس ذات قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يصير مادة لشخص آخر ولما كان المادة المنفصلة
اقل من المقدار الواجب للشخص الكامل جعلت النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية الى
المادة المنفصلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بالشيء حتى يكمل النوع الذي يتم الشخص فذلك النفس
النباتية التامة انما تكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص الى ان يكمل ويكمله الى ان يتم ويستبقى النوع
بتوليد مثله قال وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد تخدم هذه لبعض الاعضاء
والنمو مغاير للسمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها
شعور اصلا اقول الغاذية تخدمها قوى اربع الجاذبة وهي التي تجذب الغذاء وهي موجودة في جميع الاعضاء اما
في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يتردد
عند الانتكاس فتكون قسرية اما بدفع دافع من فوق او بجذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء يجذب
الى المعدة من غير ان يدفعه دافع اليها فتعين الثاني ولهذا يجذب المريء والمعدة الغذاء من الفم عند شدة الحاجة
من غير ارادة المغتذي ولان المعدة تجذب اللذيذ الى قعرها ولهذا تخرج الحلو بالقيء بعد غيره وان تراه المغتذي اولا
واما في الرحم فلانها اذا كانت خالية عن الفضول نقية العهد بانقطاع الطمث عنها يحس الانسان وقت الجماع
انها تطلبه وتجذب الاحليل واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة اعني الصفراء والدم والبلغم والسوداء
مختلطة في الكبد وتتميز كل واحد منها وتنصب الى العضو بعينه فلو لم يكن وجودها في كل عضو لما اختص بخلط خاص الماسكة
وهي التي تمسك الغذاء المجذوب الى ان تهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث يماسه من جميع الجوانب
على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء اذا كان
قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء فلهذا جاد الهضم حينئذ وفعلها في الرحم انها تحتوي على المني بحيث يمنع النزول
ولو لم يكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا في سائر الاعضاء والهاضمة وهي التي تغير الغذاء
الى حيث يصلح لان تحيله الغاذية فتفعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وتفعل الغاذية
احالته الى ما يكون جزءا من المغتذي بالفعل ومراتب الهضم اربع الاول في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة
الممضوغة تنضج الدماميل بقوة ما يفيده المطبوخة الثانية في المعدة وهو ان يصير الغذاء كيلوسا وهو جوهر شبيه
بماء الكشك الثخين الثالثة في الكبد وهو ان يصير بعد الانحدار من المعدة اليه بحيث يحصل منه الاخلاط الاربعة
الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو والدافعة للثقل والذي لا يصلح وجودها
ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تنزع لدفع ما فيها الى اسفل وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء
كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى
بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة والنمو غير السمن وان كانا مشتركين في شيء وهو الازدياد الطبيعي للبدن باضافة
مادة الغذاء اليه فان النمو هو الازدياد في الاقطار بحسب التناسب طلبا لغاية ما وهو تمام الخلق بخلاف السمن

ما يفيد انه قد يوجد النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول وبالعكس كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن والمصنف ابطل القوة المصورة بان هذه الاشكال والصور والاعراض افعال محكمة مركبة فاستحال صدورها عن قوة بسيطة عديمة الشعور بما يصدر عنها بل يجب استنادها الى مدبر حكيم وفيه نظر فانه يجوز ان يكون المصورة مركبة وعلى تقدير بساطتها يجوز صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة وعلى تقدير ان لا يكون فاعله لم يلزم بطلانها لجواز استناد هذه الافعال اليها من جهة القبول والاعداد لا من جهة الفعل

قال وأما قوة الادراك الجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله وفي تعدده نظر أقول لما فرغ من البحث عن القوى النباتية شرع في البحث عن القوى الحيوانية المدركة للجزئي وهي الحواس العشر خمس منها ظاهرة وخمس باطنة فبدأ بالحواس الخمس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة منبثة في جميع جلد البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وغيرها وفي تعدده ووحدته نظر فانه يجوز ان يكون قوى كثيرة وكل قوة تدرك ضدين من هذه الكيفيات ويجوز ان يكون قوة واحدة بها تدرك جميع هذه الكيفيات ولا يتم تعلق هذه القوة الا بالمماسة ولا تشعر بكيفية مشابهة لكيفية العضو الذي يكون هذه القوة فيه فان الادراك لا يتم الا عن انفعال والشيء لا ينفعل عن شبيهه قال ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن مثل الضد أقول ومن الحواس الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهي مشابهة للمس في الاحتياج الى المماسة ولا يتم فعلها الا بتوسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم او ضده وبالجملة ينبغي ان يكون عديمة الطعم في نفسها لتحمل طعم ما يرد على جرم اللسان من المطعومات وتؤدي طعمه فيحصل الاحساس به قال ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم أقول ومن الحواس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر فعلها الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة بتكيفه بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم حتى يحس بالرائحة وقيل احساس الرائحة انما يكون بسبب تحلل اجزاء ذي الرائحة واختلاطها بالهواء الواقع بين ذي الرائحة والخيشوم ووصولها الى الخيشوم وهو بعيد فان المسك اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء يحصل منه رائحة منتشرة انتشارا يمكن ان ينتشر منه في مواضع كثيرة روائح كل واحدة منها مثل التي احسسنا بها اولا قال ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ أقول ومن الحواس الظاهرة السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها ما يؤدى اليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له ويتوقف الادراك بها على وصول هذا الهواء الى الصماخ قال ومنه البصر ويتعلق بالذات بالضوء واللون وهو راجع فيها الى تأثر الحدقة ويجب حصوله مع شرائطه بخروج الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي أقول ومن الحواس الظاهرة البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتفترقان الى العينين بعد تلاقيهما تدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطهما باقي المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح والابصار راجع الى تأثر الحدقة

واتفقوا عن المرئي وانما قيد بقوله فيها لانه لو ابيت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون رؤيته تعالى بتأثر الحدقة وتأثر الحدقة انما يكون بانطباع ويجب الرؤية عند حصول شرائط الرؤية وهي سبعة المقابلة المخصوصة وعدم البعد المفرط وعدم القرب المفرط وعدم الصغر المفرط وعدم الحجاب ووقوع الضوء على المرئي اما من ذاته او من غيره وكون المرئي كثيفا اي ملونا لانا نعلم بالضرورة انا نبصر الشيء اذا حصلت هذه الشرائط والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها وهذا عين السفسطة والرؤية تحصل بخروج الشعاع من البصر الى المرئي عند المصنف وتحقيق كيفية اتصال الشعاع بالمبصرات يتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المبصر ورأسه عند العين ويكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط وكلما كان المبصر اقرب الى البصر تكون تلك الزاوية اوسع فيراه البصر اعظم وكلما كان ابعد منه تكون تلك الزاوية اضيق فيراه البصر اصغر الى ان تتقارب الخطوط ويصير عند البصر كخط واحد لتوهم انطباق بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كنقطة وبعد ذلك ينمحي اثره فلا يراه اصلا وليس المراد بخروج الشعاع من العين الخروج الحقيقي بل يقال له خروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وربما يقال ان القول بخروج الشعاع باطل لان الشعاع ان كان جسما يستحيل ان يخرج من العين على صغرها جسم يتصل بالكرة الثوابت ويستحيل ايضا ان يخرج الشعاع من العين على تقدير كونه جسما لان حركته لا تكون طبيعية لوقوعها على الجهات المختلفة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع ولا ارادية وهو ظاهر وان كان عرضا يمتنع الانتقال عليه انه يرد على تقدير ان يكون المراد بخروج الشعاع الخروج الحقيقي وهو ممنوع والشعاع اذا انعكس من المرئي الى الرائي ابصر وجهه والانعكاس انما يكون اذا كان المرئي صقيلا والسبب في ابصار المرئي الواحد متعددا ان النور الممتد من العينين على هيئة المخروطين تقع قاعدتهما في سهم المخروطين فاذا وقع سهما المخروطين عند الرائي دفعة واحدة ابصر العينان المرئي شيئا واحدا وذلك انما يكون بان يلتقي السهمان عند الرائي وان عرض تفرق السهمين عند وصولهما الى الرائي ابصر العينان المرئي متعددا قال ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطر خطا والشعلة دائرة والمبرسم ما لا تحقق له والخيال لوجوب المغايرة بينهما بل والى قط والوهم المدرك للمعاني الجزئية والحافظة والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض أقول لما فرغ عن بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة وهي ايضا خمس وذلك لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعاني فهذه خمس قوى الاول المدركة للصورة وهي المسماة بنطاسيا وبالحس المشترك لانها تدرك جميع المحسوسات الظاهرة بتأديتها اليها والذي يدل على وجوده وجوه الاول انا نحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان صاحب هذا اللون هذا الطعم والحاكم بهذين الشيئين يحتاج الى حضورهما معا عنده حتى يحكم بجمع او تفريق بينهما ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانك علمت ان النفس لا ترتسم فيها الصور المحسوسة ولا في الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فلا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدرك بها اللون الجزئي والطعم الجزئي معا ولا بد له ان يكون نسبة جميع المحسوسات

الى تلك القوى نسبة واحدة والى هذا الوجه اشار بقوله الى كمة بين المحسوسات بمعنى النفس تحكم بها بين المحسوسات
في سند الحكم الذي هو فعلها للنفس الى القوى لان الفعل انما يستند الى ما صدر عنه حقيقة لا يستند الى آلته
بيانا ثالثا انا نرى القطرات النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة دائرة على سبيل المشاهدة
لا على سبيل تخيل او تذكر والبصر انما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او الجوال كالنقطة والنقش
لا ترتسم فيها الصور المحسوسة فلا بد من قوة اخرى ترتسم فيها هيئة تلك النقطة وبقي قليلا ما اتصل بها
هيئة الابصار الحاضر وبقي فيها ايضا قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيها بعضها
ببعض فيرى النقطة خطا او دائرة وانما يكون ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل الامور التي تتخيلها الانسان غائبة
اوى به القوى الادراكية وما يدركه على سبيل التخيل بسبب ضعف الادراك والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطر
خطا والشعلة دائرة وتقدير الكلام من جملة القوى الباطنة بنطاسيا لرؤية القطر خطا اى انما يكون هذه
القوى متوقعة لانا نرى القطر خطا مستقيما فلو لم يكن متحققة لما رأينا كذلك الثالث المبرسم يرى ما لا يتحقق
له في الخارج على سبيل المشاهدة مع تعطل حواسه ولا بد فيه ذلك من … النفس فلا بد من قوة اخرى يرتسم فيها ما يشاهد
المبرسم والى هذا اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اى لرؤية المبرسم والثانية الخيال وهي المعينة للحس
المشترك بالحفظ تجتمع فيها مثل جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهي خزانة الحس المشترك و
الذي يدل على وجودها ان النفس لا تقدر على الحكم بان هذا اللون لصاحب هذا الطعم الا بقوة يدرك بها جميعا
كذلك لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا تنعدم صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الاخر والالتفات
اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان
المروي لو كانا بقوة واحدة لما افترقا الثالثة الوهم وهو قوة تحكم بها النفس احكاما جزئية وتدرك بها في المحسوسات
الجزئية معاني جزئية غير محسوسة مثل ادراك الشاة معنى في الذيب غير محسوس وهي العداوة وادراك الكبش في
النعجة معنى غير محسوس وهي الصداقة جزئيا حكم كما حكم الحس بما يشاهده وهذه المعاني لا تدرك بالحس الظاهر فلا بد
من قوة اخرى هذا شانها الرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم
لما عرفت ان القبول لقوة غير القوة التي بها الحفظ وللخيال لان الخيال حافظ للصور غير الحافظ للمعاني الخامسة
المتخيلة وهي التي تركب الصور والمعاني بعضها مع بعض وتفصلها فتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب
المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة بالمعنى وكذا تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى
وهذه تسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم دون تصرف عقل متخيلة والذي يدل على مغايرتها
لسائر القوى ان التركيب والتفصيل بقوة غير القوة التي بها القبول او الحفظ لافتراقه ولكل من هذه القوى آلة
جسمانية فان آلة الحس المشترك الروح المصبوب في مقدم الدماغ وآلة الخيال الروح المصبوب في البطن المقدم
لاسيما في الجانب الاخير منه وآلة الوهم الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط وآلة المتخيلة التجويف
الاوسط وآلة الحافظة التجويف الاخير وانما هدى الناس الى الحكم بان هذه هي الالات ان الفساد اذا اختص
بتجويف اورث الآفة في الفعل المختص به وهذه القوى الخمس يسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها الحس
فقط لان الادراكات باطنة لانهم الاعضها قال الفصل الخامس في الاعراض وتحصرها في تسعة اقول
لما فرغ من مباحث الجواهر شرع في مباحث الاعراض واختلفوا في ان مقولات الاعراض اى اجناسها العالية
كم هي

كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه ان الاجناس العالية لانواع الاعراض المندرجة تحت جنس تسعة وذهب
طائفة اخرى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعلها ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا
وذهب طائفة انها اربعة لان العرض اما غير قار الذات وهو الحركة او قار الذات وحينئذ اما ان لا يعقل
الا مع الغير وهو الاضافة او يعقل بدون الغير وحينئذ اما ان يوجب لذاته التجزي وهو الكمية او لا يوجب
لذاته ذلك وهو الكيف واختار المصنف المذهب الاول فقال في تحصرها في تسعة اى وتحصر الاجناس العالية
من الاعراض في تسعة ولا ينتقض بالنقطة والوحدة فانهما من الاعراض وليست بداخلة في التسعة واما
اذا جعلنا الاجناس العالية منحصرة في التسعة لم ينتقض بهما لانهما غير مندرجتين تحت جنس حتى يلزم النقض
واعلم ان المحقق الخونجي ان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة شيء تشتمل بها ان قول الكل من هذه المقولات
على ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على سبيل التواطؤ ولا ايضا على سبيل قول اللازم الذي
يقال على ما تحته بالسوية وان لا جنس غير هذه التسعة وانه لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت
جنس وانه لا يكون لكل واحد منها تمام جزئياتها المندرجة تحته لكن تحقيق ذلك عسر جدا ولم يوجد فيما نقل الينا
من الكتب التي وجدناها في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه قال الاول الكم متصله القار جسم وسطح وخط
وغيره الزمان ومنفصله العدد ويشملها قبول المساواة وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد وهو
ذاتي وعرضي وتعرض ثاني القسم بين فيهما لا وليهما وفي حصول الثاني وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية وتعرض
بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها اقول الاولى ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من
التسعة فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم وجودا من الكيفية فلان
العدد من الكمية وليس مقصورا على الامور المقارنة للكيفية واما انها اصح من غيرها فلان غيرها غير مستقر في
ذات موضوعه تقدر الكمية والكم عرض يقبل القسمة والتجزية لذاته وهو متصل ومنفصل لانه اما ان
يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية لجزء منها او لا يمكن ذلك الاول هو الكم
المتصل والثاني الكم المنفصل والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اى ثابت الاجزاء المفروضة او غير قار الذات و
الكم المتصل القار الذات هو المقدار وهو ثلثة جسم وسطح وخط وذلك لانه اما ان يقبل القسمة في الجهات
الثلث اعني الطول والعرض والعمق اولا والاول هو الجسم التعليمي والثاني اما ان يقبل القسمة في الجهتين
او في جهة واحدة والاول هو السطح والثاني الخط والكم المتصل الغير القار الذات هو الزمان والكم المنفصل هو
العدد وللكم خواص يشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة فان هذا القبول لاجل
الكمية لا لما عرض له الكمية فان الجسم الصغير والكبير متوافقان في الجسمية وتفاوتا في المقدار فلو كان
قبول المساواة وعدمها لاجل الجسمية لكان كل جسم يساوي الجسم الكبير ويساوي الجسم الصغير لان الجسم الصغير لا يخالف
الجسم الكبير في الجسمية والثاني باطل ومنها قبول القسمة وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فان هذا
المعنى يلحق الكم لذاته لانه معنى يوجد في الشيء باعتبار التساوي واللاتساوي وقد يطلق قبول القسمة ويراد به
كون الجسم بحيث يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة ولا بد في هذه القسمة من الحركة وهذه القسمة يمتنع
ان يطرأ على المقدار لان القابل للشيء لا بد وان يبقى مع المقبول والمقدار لا يبقى عند طريان القسمة بهذا المعنى فانه
اذا طرأت القسمة بهذا المعنى ينعدم المقدار الاول ويوجد مقداران اخران لم يكونا قبل القسمة والا لكان الجسم

الواحد مقادير غير متناهية بالفعل واذا انتفى المقدار الاول لم يكن قابلا للقسمة المذكورة فيكون القسمة قابلها
الهيولى والسبب المعد لكون الهيولى قابلة لهذه القسمة هو المقدار ولا يلزم ان يكون المقدار المعد لكون
الهيولى قابلة لهذه القسمة باقيا عند القسمة لان السبب المعد لا يجب بقاؤه عند المسبب ومنها انه يمكن
ان يوجد فيه عاد واحدا وغيره فيكون ذلك الكم معدودا ايضا اما كون الكم المنفصل كذلك فواضح واما كون الكم
المتصل بهذه الصفة فلان المقدار لذاته قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد لانا سنبين في المقدار
تضعيف العدد والعدد مبدأه الواحد فالمقدار قابل لذاته ان يفرض فيه واحدا وغيره ويصير هو معدودا
به فقد تبين ان للكم خواص ثلاث لا يشاركه غيره فيها وهي موجودة في جميع اقسامه والكم ينقسم الى ذاتي والى
عرضي فالكم الذاتي هو العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم العرضي هو الذي يقال له انه كم بسبب
مقارنته للكم الذاتي والكم العرضي اربعة انواع الاول ما يكون موجودا في الكم الذاتي كالطول والقصر فانهما
يعرضان للكم الذاتي كما يقال هذا الخط طويل بالنسبة الى ذاك وذاك قصير بالنسبة اليه وكالقلة والكثرة الاضافيتين
بالنسبة الى العدد كما يقال هذا العدد كثير وذلك قليل الثاني ان يكون محلا للكم الذاتي كالجسم الذي هو محل
الكم الذاتي وكالمعدود والذي هو محل العدد الثالث ما يكون حالا في محل الكم الذاتي كالبياض الحال في الجسم
الذي هو محل الكم الذاتي اذ يقال هذا البياض طويل او قصير او هذه البياضات كثيرة الرابع ما يكون
متعلقا بما يعرض له الكم كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي لا لانها في ذاتها كم بالذات بل لانها متعلقة
بما يعرض له الكم بالذات بحسب المدة او العدة ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتي وللكم المتصل العرضي
اما عروضه للكم المتصل الذاتي فلان الخط والسطح والجسم التعليمي يعرض لها التجزية فيعرض لها العدد الذي
هو الكم المنفصل واما عروضه للكم المتصل العرضي فلان الزمان كم متصل بالعرض لانه مقدر بالمقايسة
الى المسافة فيقال زمان حركة فرسخ ويعرض له العدد بسبب الانقسام الى الساعات والايام والشهور
وكون الزمان كما متصلا بالذات لانه في نفسه مقدار للحركة لا ينافي كونه متصلا بالعرض وقوله ويعرض
ثاني التقسيمين فيهما لاولهما اشارة الى ما ذكرنا اي يعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني التقسيمين تقسيم الكم
بانه متصل ومنفصل للكم المتصل الذي هو اول التقسيمين التقسيم المذكور في التقسيمين اي المتصل الذاتي والمتصل
العرضي فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما
راجع الى التقسيمين اللذين هما المتصل والمنفصل ولما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى الخواص الاضافية
وهو عدم قبول التضاد واليه اشار بقوله وفي حصول التنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية اي في
حصول منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية
للكم دلالة على انتفاء الضدية اما بيان حصول منافي الضدية للكم المتصل فلان الكم المتصل بعض انواعه عارض
لبعض وبعضه معروض لبعض فان الخط عارض للسطح والسطح معروض له وكذا السطح عارض للجسم والجسم معروض له
وكذا الخط عارض للجسم والجسم معروض له وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما واما بيان حصول منافي الضدية
للكم المنفصل فلان الكم المنفصل بعض انواعه متقوم بالبعض والبعض مقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين
مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فلان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع ان
كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين

من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة وكذا النوعين من المقادير فان
الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد
ولا بين المقادير غاية الخلاف لان لكل نوعين من العدد فرضا متباعدين يوجد عدد آخر ابعد من احدهما
بالنسبة الى الآخر وكذا الكلام في المقادير فثبت ان منافي الضدية في الكم حاصل وان شرط الضدية منتف واذا
حصل منافي الضدية وانتفى شرطها انتفى الضدية بالضرورة ويوصف الكم بالزيادة والنقصان والكثرة والقلة
اذ يوصف كل من الخط والسطح والجسم التعليمي وكذا العدد بذلك ولا يوصف شيء منها بالشدة والضعف اذ يقال خط
ازيد من خط آخر او انقص وكذا السطح والجسم التعليمي والعدد ولا يقال خط اشد من خط آخر او ثلثة اشد من ثلثة
اخرى **قال** وانواع المتصل قد يكون تعليمية وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار **اقول** انواع
الكم المتصل اعني الخط والسطح والجسم قد يكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان
يتصور المقدار من حيث هو مقدار مع عدم الالتفات الى المواد فاذا تخيلت الابعاد الثلثة من غير الالتفات
الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا واذا تخيلت السطح مع عدم الالتفات الى شيء من الاجسام
والاعراض التي تكون في سطوح الاجسام الطبيعية كالالوان والاضواء والخشونة والملاسة كان ذلك
المتخيل سطحا تعليميا واذا تخيلت الخط من غير الالتفات الى شيء من السطوح كان ذلك المتخيل خطا تعليميا
وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلم التعليمي اعني الرياضيات يبحث عن هذه
الانواع المأخوذة على هذا الوجه قوله وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي وان كانت الانواع الثلثة
تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل لا بشرط شيء ويمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء وقد
عرفت الفرق بين الاعتبارين واما الخط والسطح لا يمكن تخيلهما بشرط لا شيء فانا اذا تخيلنا السطح لا يمكننا ان
نتخيله بشرط ان لا يكون معه الجسم لانه لا يمكننا ان نتخيله الا ان نتخيل له جهات فيكون المتخيل ذا حدود
فيكون ذلك المتخيل جسما لا سطحا وكذلك الخط لا يمكننا ان نتخيله بشرط ان لا يكون معه السطح لانه لا يمكننا ان
نتخيله الا ذا عرض **قال** وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء
الحقيقة والتناهي واللاتناهي لما بعدهما وثبوت الكرة الحقيقية والانتفاء العرضي المتقوم به يعطي عرضية
الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد **اقول** اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام
دليلا عاما في الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد منها مختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقديره
ان يقال ان معنى الجوهرية يتخلف عما يقال في جواب ما هو بالنسبة الى هذه الانواع اعني الخط والسطح و
الجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال
في جواب ما هو بالنسبة اليها واما الدليل الذي يختص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء
الحقيقة الجسمية المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال
من التكعيب والاستدارة فيتبدل الجسمية مع تبدل المقادير اعني الجسم التعليمي والحال ان الجسم التعليمي عرض قائم
بالجسمية لا جوهر مقوم له واما الدليل الذي يختص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي
التناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن توهم ان تصوروا جسما
غير متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا يكون مقوما فالتناهي لا يكون مقوما للجسم فالسطح الحاصل

للجسم بسبب التناهي اولى بان يكون متقومة بالجسم فيكون عرضا فيه واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الخط غير واجب الثبوت للجسم لان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا فيه واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان يفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار يفتقر الى المتقدر والحركة عرض والمفتقر الى العرض عرض فالزمان عرض واما الدليل الخاص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم بالاعراض عرض فالعدد عرض ويحتمل ان يكون قوله يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر فان التبدل لعموميات الحقيقية يتعلق بالجسم التعليمي وانتفاء الاول في ابعاد يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى العرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد

قال وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة **اقول** السطح طرف للجسم والخط طرف للسطح والنقطة طرف للخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام اولا واختار المصنف انها ليست باعدام وذلك لان الاطراف تنتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع ان يكون الاعدام ذوات اوضاع وكون الاطراف متصفة بالاعدام مع نوع من الاضافة لا يقتضي ان يكون اعداما لان الامور الموجودة يجوز اتصافها بالاعدام كالشخص الموجود المتصف بالعمى والعجز وغيرهما من الاعدام واما بيان اتصافها بالاعدام مع نوع من الاضافة فلان عند انتهاء الجسم يتحقق ثلثة امور احدها السطح الذي هو مقدار ذو بعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى انتهائه به وانقطاعه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة تارة للانقطاع فيكون حينئذ الانقطاع نهاية مضافة الى ذي النهاية وتارة للسطح فيكون سطحا مضافا الى ذي السطح والنهاية عارضة للسطح فيكون السطح متصفا بالنهاية التي هي عدم مع نوع من الاضافة وكذلك تعتبر الامور الثلثة في الخط والنقطة وربما قيل ان الاطراف ليست بموجودة لان الاطراف نهايات والنهاية عبارة عن الفناء والعدم ولان المطبقين فان السطحين عند تلاقي السطحين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر وحينئذ يلزم التداخل اولا بالاسر وحينئذ يلزم انقسام الخط عرضا وكذا السطحان فانه اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والانقسام عمقا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلاقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام ولانها لو كانت موجودة لكانت قائمة بالجسم فيلزم من انقسام الجسم انقسام السطح عمقا والخط عرضا وكذا يلزم انقسام النقطة والجواب عن الاول فلان الاطراف ليست نهايات بل هي معروضة للنهايات كما ذكرنا واما الثاني فلانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالصغر والعظم من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسب العرض والعمق ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بهما من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين

مطلقا

مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر مطلقا فان حاصل امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر بحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل واما الثالث فلانه انما يلزم من انقسام الجسم انقسامها اذا كانت من الاعراض السارية وليست كذلك **قال** والجنس معروض التناهي وعدمه وبها اعتبارات **اقول** الجنس اي الكم الذي هو جنس للمتصل والمنفصل معروض التناهي وعدم التناهي مطلقا اعم من ان يكون بمعنى السلب او بمعنى عدم الملكة فانه اذا كان معروضا لعدم التناهي بمعنى عدم الملكة كان معروضا بمعنى السلب فانه اذا كان الشيء الذي من شانه التناهي متصفا بعدم التناهي يكون التناهي مسلوبا عنه ومعروض التناهي وعدمه بمعنى عدم الملكة لجنس الكم بالذات ولغيره بالعرض بسبب مقارنته للكم والتناهي واللاتناهي ليسا من الامور الموجودة في الاعيان بل اعتبارات ذهنية يحكم بها العقل على الشيء فيقال له انه متناه او لا متناه ويلحقانه بعروضهما للكم عند حصوله في العقل **قال** الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع واقسامه اربعة **اقول** لما فرغ من الكم شرع في الكيف ولا يمكن تحديده بالمقومات العشر التي هي اجناس عالية لانها بسائط والتحديد انما يمكن للمركب فحينئذ لا يمكن ان يرسم رسما تاما لان الرسم التام لا بد ان يوجد فيه الجنس والاجناس العالية لا جنس لها نعم يمكن ان يرسم رسوما ناقصة وقد يرسم الكيف بانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة في موضوعه اقتضاء اوليا ولا يتوقف تصوره على غيره فبالعرض يتميز عن الجوهر وبقولنا لا يقتضي القسمة يتميز عن الكم وبقولنا اللاقسمة يتميز عن الوحدة والنقطة فان كل واحد منهما يقتضي اللاقسمة وانما قيد الاقتضاء بالاولى ليندرج فيه الكيفيات التي تقتضي اللاقسمة بالواسطة فان العلم بالبسائط يقتضي اللاقسمة لكن لا اقتضاء اوليا بل بسبب بساطة المعلوم وبقولنا لا يتوقف تصوره على غيره يتميز عن الاعراض النسبية التي هي الاضافة والاين والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل فان كلا منها يتوقف تصوره على غيره فقد رسم الكيف بقيود عدمية كل منها غير مختصة به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به فيكون القيود المجتمعة خاصة مركبة للكيف والكيف ينقسم الى اربعة انواع وذلك لان الكيف اما ان يكون متعلقا بوجود النفس او لا والاول هو الكيفية النفسانية والثاني لا يخلو اما ان يكون متعلقا بالكمية اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكميات والثاني لا يخلو اما ان يكون استعدادا او فعلا والاول يسمى كيفية استعدادية والثاني يسمى كيفية محسوسة **قال** فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات وهي متباينة للاشكال لاختلافها في الجملة والمزاج لعمومها **اقول** لما كان اشهر الى ابحاث الانواع الاربعة من الكيفيات فبدأ بالكيفية المحسوسة لانها اظهر انواعه والكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين الاول ان حدوثها تبع الانفعال اما بحسب الشخص كالصفرة التي تتبع المزاج الحار المستحكم من الكبد وكحلاوة العسل فان كل واحد منهما تابعة للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار فان حصولها في النار وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ان تحدث بالانفعال الذي هو المزاج الثاني انها تحدث منها انفعالات في الحواس وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للعليل انه ليس وسميت باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا الاسم منقولا اليها للمشابهة والعلم بثبوت هذه الكيفيات ضروري فلا حاجة الى الاحتجاج على ثبوتها وهذه الكيفيات

مغايرة للاشكال لاختلافهما في الحمل اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال وبالعكس اي ما يحمل الشيء
على هذه الكيفيات دون الاشكال فان هذه الكيفيات متضادة والاشكال غير متضادة واحتمل الشيء على الاشكال
دون هذه الكيفيات فان الاشكال ملموسة والالوان والطعوم والروائح والاصوات غير ملموسة وهذه
الكيفية ايضا مغايرة للمزاج لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد يحصل بدون المزاج كما في البسائط
والمزاج لا يحصل بدون هذه الكيفية فيكون هذه الكيفية اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام يغاير
الخاص **قال** فمنها اوائل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة
اليها **اقول** قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها اعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات يدركها
ولا نجد جسما من الاجسام العنصرية خاليا عنها واوائل الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لان
البسائط العنصرية لا تخلو عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها
ملموسة بتوسطها والبواقي منسوبة اليها لان الكيفية الملموسة اما فعلية يفعل الصورة بواسطتها في المادة واما
انفعالية يجعل المادة مستعدة لان ينفعل عن الغير والحرارة والبرودة فعليتان والرطوبة واليبوسة انفعاليتان
والبواقي مثل اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل تابعة لهذه الاربعة
قال فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس وهما متضادان وقد يطلق الحرارة
على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة **اقول** الكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد
او الرسم اذ لا اظهر من المحسوسات لكن ربما تشتد الى التنبيه على مفهوم اسمها بعضها بسبب التباس بالغير فاذكر من
خواصها لم يقصد بها تعريفها بل قصد ازالة الالتباس فالحرارة من شانها جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات
لانها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثر الحرارة فيه
فالالطف اقبل للتصعيد من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الماء الذي هو اقبل من الارض والاقبل يتبادر الى الصعود
قبل الابطأ فتفترق الاجسام المختلفة الطبايع التي حدث المركب من التيامها ويحصل عند تفريقها لاجزاء اجتماع
المتشاكلات بمقتضى طبايعها والبرودة بالعكس اي من شانها جمع المختلفات وتفريق المتشاكلات والبرودة ليست
عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد لانهما كيفيتان وجوديتان
تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طبعا والحرارة تطلق على معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة
بالذات في الحقيقة مثل الكيفية المناسبة للحيوة المسماة بالحرارة الغريزية وهي مخالفة للحرارة النارية في الحقيقة
لان الحرارة النارية معدمة للحيوة وتلك شرط في وجودها ومثل الكيفية المحسوسة الفائضة من الكواكب النيرة **قال**
والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس وهما مغايرتان للبلة والجفاف **اقول** الرطوبة
كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل والتفرق والاتصال ويلزمه سهولة الترك له وهي غير البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على
ظاهر الجسم واليبوسة بالعكس اي اليبوسة بالعكس من الرطوبة اي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل
والتفرق والاتصال ويلزمه صعوبة الترك له وهي غير الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه ان يبتل فان الجفاف مقابل البلة كما ان
اليبوسة في مقابلة الرطوبة والرطوبة واليبوسة مغايرتان للين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى
الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز
بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة كابية له فيكونان من الكيفيات الاستعدادية **قال**

الثقل

٦٤

والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس وقد يقالان
بالاضافة باعتبارين **اقول** من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة ولما كان الثقل موجبا للبرودة والخفة
موجبة للحرارة ذكرهما بعد اوائل الملموسات ثم الثقل مطلق واضافي وكذا الخفة والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم والخفة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على
سطح مقعر فلك القمر ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي
بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وقد يعرض له ان
يتحرك عن المركز ولا يكون ما فان الحركة ليس منه طبيعيا لانه ينتهي الى نهاية واحدة وهذا مثل الماء فانه يطفو
على الارض ويرسب في الهواء والثاني كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك حركة اذا قيس الى الارض نفسها كانت الارض
سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط وهذا
مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار
سابقة الى المحيط **قال** والميل طبيعي وقسري ونفساني وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن
الثابت متغير ومختلفه متضاد **اقول** اراد ان يشير الى الميل بعد ان ذكر الثقل والخفة والميل هو الذي يسميه المتكلمون
اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه وهو طبيعي وقسري ونفساني لانه اما ان يحدث من تاثير
قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وهو الميل القسري او يحدث من طباع الجسم وحينئذ
اما ان يحدث عن الطبيعة كميل الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وهو الميل الطبيعي او يحدث عن النفس كميل الانسان
عند [illegible] من الارض [illegible] الانسان على غيره وهو الميل النفساني والميل هو العلة القريبة للحركة والحركة
يمتنع خلوها عن حد ما من السرعة والبطوء لان الحركة اذا يقع في شيء ما يتحرك فيه مسافة او وضع او كيف
او كم وفي زمان وقد يمكن ان يتوهم وقوعها في زمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة الثانية اسرع من
الاولى او في زمان اكثر منه فيكون ابطأ منها فالحركة يمتنع خلوها عن السرعة والبطوء والسرعة والبطوء لا يعرضان
بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لهما فهو سرعة بالقياس
الى شيء وهو بعينه بطوء بالقياس الى غيره فالحركة لا تخلو عن حد ما من الشدة والضعف والطبيعة التي هي مبدأ
الحركة امر لا يقبل الشدة والضعف ونسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة فصدور
حركة معينة منها دون ما عداها ممتنع لعدم الاولوية فلا بد من امر يشتد ويضعف حتى يقتضي الطبيعة
بحسبه حركة معينة منها وذلك الامر هو الميل فهو امر متوسط بين الطبيعة والحركة فهو العلة القريبة
للحركة وباعتبار الميل يصدر عن الثابت اي الطبيعة او القاسر او النفس المتغير اعني الحركة وذلك
لان كلا من هذه الثلثة من حيث هو امر ثابت ولا شيء من مقتضى الحركة الغير القارة بثابت فلا شيء من
هذه الثلثة بمقتضى للحركة ولان كلا من هذه الثلثة من حيث هو مستمر به الاحوال الذي هو مقتضى الحركة
بعينها سبب ثابت فلو اقتضى واحد من هذه الثلثة الجزء الاول من الحركة لدام بدوام علته فما وجد جزء اخر
بعد ذلك من الحركة غير حركة فلا بد من انضياف شيء آخر الى احد هذه الثلثة مختلف له بالشدة والضعف حتى
يصير ذلك الواحد الثابت بسببه مبدأ للحركة الغير القارة وذلك هو الميل والميلان المختلفان متضادان

وذلك لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى
خلافها يلزم ان يكون الجسم في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة واذا امتنع
اجتماعهما مع انهما موجودان متواردان على موضوع واحد يكون بينهما تضاد قال ولولا ثبوته لتساوى
ذو العائق وعادمه اقول اراد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل ما
بالطبع فقرر البرهان انه لولا ثبوت الميل الطبيعي في الجسم القابل للحركة لتساوى حركة الجسم ذي العائق
وحركة الجسم العديم العائق والتالي ظاهر الفساد وبيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم
المعاوق الطبيعي اي الميل الطبيعي يقطع مسافة ما في زمان ونفرض جسما آخر فيه ميل ومعاوقة ما
بالطبع يقطعها فيتبين انه يقطعها في زمان اطول ويكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا
نسبته الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم
المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فيتساوى حركتا مقسور في عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا ما فيه من
النظر والجواب عنه في بحث الخلاء فلا حاجة الى اعادته هنا قال وعند آخرين هو جنس لحسب
تعدد الجهات وهي اقل ويختلف باعتبارها ومنه الثقل والخفة منهم من جعلهما متغايرين ومنه لازم ومفارق
ومنتقل الى محل لا غير وهو مقدور لنا ويتولد عنه اسباب بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها
لا لذاته اقول ما ذكرنا من اثبات الميل كان راي الحكماء وعند المتكلمين الميل الاعتماد وهو جنس تحته ستة انواع
بحسب تعدد الجهات الست فان لكل جسم من الاجسام ست جهات ويكون له بحسب كل جهة اعتماد فيكون
الاعتمادات ستة وتتماثل الاعتمادات بحسب اتحاد الجهة وتختلف باعتبار تعدد الجهات وعند طائفة
منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وعند آخرين منهم الثقل مغاير
لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة اجزاء الجسم فكلما ازداد انضمام اجزائه كان اثقل واتفقت المعتزلة على
ان الاعتمادات منقسمة الى اعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف
في جهة العلو والى اعتمادات مفارقة وهي الاعتمادات المجتلبة مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد
الخفيف في جهة السفل وينتقل الاعتماد الى محل لا غير وذلك لان الاعتماد عرض وكل عرض ينتقل الى محل
فكان الاعتماد منتقلا الى المحل وامتنع حلول عرض في محلين وكان الاعتماد كذلك فيكون منتقلا الى محل لا غير والاعتماد
مقدور لنا لانه يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا بحسب قدرتنا ويتولد
عن الاعتمادات اسباب بعضها لذاته بلا شرط وبعضها لذاته بشرط وبعضها يتولد منه لا لذاته اما الذي
يتولد من الاعتماد لذاته بلا شرط فهو الاكوان فان الاعتماد في محله اما الاكوان فلان الجسم يحتقر بجهة دون
جهة حال حركته فلا بد من مخصص لكونه في تلك الجهة وهو الاعتماد ودوام الاعتماد فلان الحركة القسرية
تتولد شيئا فشيئا ما لم يزل او يحدث في المتحرك الاعتماد والاعتماد يتولد الحركة الاولى والاعتماد بالنسبة الى الحركة
الثانية واما الذي يتولد لذاته الاعتماد بشرط فهو الاصوات فانها تتولد عن الاعتماد لذاته بشرط المصاكة
واما الذي يتولد من الاعتماد لا لذاته فهو التاليف عند الامام اي التاليف يتولد من المجاورة التي يتولد من الاعتماد
واما الالم فيتولد من التفريق الذي يتولد من الاعتماد قال ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء
والكل منها طرفان الاول حقيقته وطرفاه السواد والبياض المتضادان وتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود

وهما متفانيان حقيقيان بلا اتصال للشدة والضعف لما بينهما نوعا ولو كان الثاني جنسا لما صدق المحمول
بل هو عرض قائم بالمحل بعد حصول مثله في الحد بل هو داخل في عرض اولا ثم ان الظلمة عدم ملكة ق
اقول ومن الكيفيات المحسوسة المبصرات ومنها اوائل المبصرات وهي التي تكون مبصرة اولا وبالذات
وهي اللون والضوء ولكل من اللون والضوء طرفان فالاول اي اللون حقيقته نبه به على بطلان قول من
زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من اختلاط الهواء بالاجسام الشفافة المتصغرة
جدا كما في الثلج والزجاج المدقوق والسواد انما يتخيل عند عدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد و
البياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وما جعل سببا لتخيل البياض منتقض ببياض
البيض المسلوق فانه يبيض بعد السلق مع انه صار بعد السلق كثيفا ولا يرى قبل السلق مع انه كان شفافا
واختلاط الهواء بعد السلق مستشكل لكونه اثقل والثقل دليل على عدم تخلل الهواء وعلى تقدير تسليم
كونه سببا يجوز ان يكون سببا لتحققه في الخارج كما يجوز ان يكون سببا لتخيله وللون طرفان السواد
والبياض وباقي الالوان متوسط بينهما وهما متضادان لتعاقبهما على موضوع واحد ويكون بينهما غاية الخلاف
طباعا وما قيل ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع
السواد والبياض فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد
منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم
في غاية السواد وغاية البياض واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على
صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما
حينئذ لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الآخر واما الثالث فلانه حينئذ يلزم ان لا يكون شيء
منهما موجودا البتة بل الموجود لون متوسط ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا الوجود اي الضوء
شرط ادراك اللون لا شرط وجوده وزعم الشيخ ابو علي ان الضوء شرط وجود اللون ويكون عند عدم الضوء غير
موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الذي يحصل عند تحقق الضوء واحتج عليه
بان اللون لا يرى عند عدم الضوء فعدم الرؤية لا يكون بسبب الظلمة فان الظلمة غير مانعة عن الابصار
ولذلك نرى في الغار جماعة خارج الغار اذا اوقدوا نارا مع ان الهواء الحائل بيننا وبين تلك الجماعة
مظلم ورد هذا بانه يجوز ان يكون عدم الرؤية بسبب فقد شرط الرؤية وهو الضوء لا بسبب مانع الظلمة
لا نسلم ان الضوء ليس بشرط في الرؤية لان من في الغار يرى الخارج مع عدم الضوء بينه وبين من في الغار وبين
الخارج لان الهواء مظلم لانا نقول ان الضوء الواقع على المرئي شرط في رؤيته لا الضوء الواقع على الحائل بين الرائي
والمرئي والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء وضعفه مشعر بان اللون الحاصل عند شدة الضوء
حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء انتفى اللون الاول
المغاير بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون الثاني ولا وجود للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة
اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل فاحدس من هذا ان الضوء شرط وجود اللون واللون والضوء
متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس لان الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض
لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية والتالي باطل لان السواد والبياض قد يتشاركان

في الضوء اختلافهما في الماهية وكذا في اللون والضوء بل في الشدة والضعف والثاني بل الشدة والضعف يكون
الأشد منه نوعاً مبايناً للأضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعاً فإنما كان الأشد منه نوعاً
مبايناً للأضعف منه وذلك لأن السواد الشديد لما خالف السواد الضعيف في الشدة والضعف فلا يخلو إما أن
يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة أو بالعوارض والثاني محال والأول يكفينا الثلث وشدة السواد بلوغه امراً خارج
عنه لكن نعلم قطعاً أن الثلث وشدة السوادية سبب الأول فيكون الأشد نوعاً مبايناً للأضعف والشدة
ماهيات ... المقول بالتشكيك من عوارض ماهيات يحمل عليه من الأفراد وذلك لأن نسبة الماهية و
ذاتياتها إلى الجزئيات على السوية فإن جميع الجزئيات متساوية في أن تحققها ذهناً وخارجاً لا يتصور إلا عند
تحقق الماهية وذاتياتها ويمتنع بارتفاع الماهية وذاتياتها وأن الماهية وذاتياتها متقدم عليها ذهناً
فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة إلى شيء منها أقدم أو أولى أو أشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض
بالوجود لا تقتضي تقدمه عليه بالماهية فإن نسبة الماهية إلى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبته إلى الجزئي
المتأخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض
والمقول بالتشكيك إذا كان من لوازم حقيقة الجزئيات لا بد وأن يكون الجزئيات مختلفة بالحقيقة لأن اختلاف
اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات وإلا يلزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال واختلفوا في أن الضوء
جسم أو لا فذهب المحققون إلى أن الضوء ليس بجسم إذ لو كان جسماً لحصل ضد المحسوس وذلك لأنه لو كان جسماً
وهو مبصر لكان ساتراً لما تحته فكلما ازداد نوراً ازداد ستراً والمحسوس ضد ذلك لأن المحسوس أن الضوء الأكثر
كان أشد لما تحته وكلما ازداد كان لما تحته أظهر فثبت أنه لو كان جسماً لحصل ضد المحسوس وضد المحسوس منتف
فلا يكون الضوء جسماً وفيه نظر والحق أن يقال لو كان الضوء جسماً يلزم التداخل أو ازدياد حجم الجسم المضيء بل
للضوء عند حصول الضوء فيه والثاني ظاهر الفساد واحتج من قال إن الضوء جسم بأن الضوء منحدر من الشمس
أو النار وغيرهما وكل منحدر متحرك وكل متحرك جسم وبأن الضوء يتحرك بحركة المضيء وكل متحرك جسم أجيب بأنا
لا نسلم أن الضوء منحدر بل الضوء يحدث في القابل المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال سبق إلى الوهم أنه
منحدر ولا نسلم أن الضوء يتحرك بحركة المضيء بل الشمس يتحرك فيحدث في مقابلته الضوء ويعدم ما حدث قبل هذه المقابلة
بسبب زوال المقابلة الأولى عند انتقال الشمس عن موضعها الأول فيتوهم أنه انتقل بانتقال الشمس ثم إن
الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لمحله كضوء الشمس فإنه عرض قائم بها معد لحصول
ضوء آخر مثله في الجسم المقابل للشمس والضوء قسمان ذاتي وعرضي فالذاتي هو ما حدث من ذات المضيء لذاته
ويسمى ضوءاً والعرضي ما حدث من ذات المضيء لغيره ويسمى نوراً وأيضاً الضوء أول وثان فالضوء الأول ما حصل
من المضيء لذاته كضوء الهواء الذي هو مقابل للشمس والضوء الثاني ما حصل من المضيء لغيره كضوء وجه
الأرض قبل طلوع الشمس فإنه ما مضيء بالهواء الذي صار مضيئاً بالشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما
من شأنه أن يكون مضيئاً فإن الشيء الذي من شأنه الضوء إذا انتفى عنه الضوء صار مظلماً ولا يحتاج إلى أن يحدث
فيه كيفية أخرى حتى يصير مظلماً فيكون الظلمة عدم ملكة الضوء قال ومنها المسموعات وهي الأصوات
الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة الخارج ويستحيل بقاؤها لوجوب إدراك الهيئة الصورية
ويعرض منه آخر أقول من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الأصوات قيل إن الصوت جسم وهو باطل

لأن الأجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة بالأصوات وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ولأن الأجسام
تبصر والأصوات ليست بمبصرة وقيل إنه القرع أو القلع وقيل إنه التموج وكلاهما باطل لأن كلا من القرع والقلع
والتموج مبصر والصوت ليس بمبصر إذا عرفت ذلك فنقول الصوت يحدث من تموج الهواء المعلول للقرع أو القلع
والتموج ليس عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بأن يكون الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله
إلى الصماخ بل عبارة عن أمر يحدث بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وهذا التموج سببه القرع وهو إمساس
عنيف أو القلع وهو تفريق عنيف فإن القرع والقلع كل منهما يخرج الهواء الذي يسلب من المسافة التي يسلكها
القارع أو القالع إلى جنبتيها بعنف شديد ويلزم منه انقباض الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج الواقع
هناك والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروط بالمقاومة لا الصلابة فإن
قرع الماء بشيء يوجب الصوت مع عدم الصلابة وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والصوت موجود في
الخارج أي في تموج الهواء الخارج عن الصماخ ما نبه الشارح بقوله في الخارج أي الأصوات الحاصلة في الخارج وقيل
إنه لا وجود له في الخارج بل إنما يحدث في السامعة عند ملامسة المتموج عند بلوغه إلى الصماخ وأما قبل ذلك
فلا وجود له أصلاً وهذا باطل لأنه لو كان كذلك لما أدركنا الصوت إلا في تلك الحالة فقط ولو كان إدراكنا
إياه في تلك الحالة فقط لما أدركنا الجهة عند وصول الصوت إلينا لأن الجهة لا يبقى منها أثر في الهواء المتموج عند
بلوغه إلى الصماخ كما أنا لما لم ندرك الملموس إلا حال وصوله إلينا لم ندرك باللمس أن الملموس من أي جهة وصل
إلينا ويستحيل بقاؤه أي بقاء الصوت أي بقاء أجزائه في الوجود معاً بل يوجد أجزاؤه على سبيل التجدد والانقضاء كالحركة
والزمان وذلك لأن الصوت لو كان موجوداً مستمر الأجزاء لكانت حروف الكلمة التي نتكلم بها باقية في الخارج معاً
بالضرورة لكن استحال بقاؤها معاً لأنا ندرك الهيئة الصورية أي الترتيب الخاص الواقع في حروف الكلمة فلو كانت
حروف الكلمة مجتمعة في مرة لم يكن سماع زيد مثلاً على هذا الترتيب والترتيب الخاص أولى من سماعه على غيره
ثابتة فلم نسمع الهيئة الصورية لها هذا خلف ويحصل من التموج الحاصل بسبب القرع أو القلع تموج آخر يحصل
منه صوت آخر وهو الصدى واعلم أن الهواء إذا تموج وقاومه مصادم كجبل أو جدار أملس بحيث يصرف
هذا الهواء المتموج إلى خلف محفوظاً فيه هيئة تموج الهواء الأول يحدث من ذلك صوت وهو الصدى قال ويعرض
له كيفية متميزة يسمى باعتبارها حرفاً إما مصوت أو صامت منها متماثل أو مختلف بالذات أو بالعرض وينتظم
منها الكلام بأقسامه ولا يتعقل غيره أقول الصوت يعرض له كيفية يتميز بها عن صوت آخر يشاركه
في الحدة أو الثقل تميزاً في المسموع ويسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية حرفاً واحترزنا بقولنا تميزاً في
المسموع عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير الملائم فإن كلا منها قد عرض له هيئة يتميز بها
عن صوت آخر مماثله في الحدة والثقل لكن ليس تميزاً في المسموع لأن الطول والقصر والملائمة وغير الملائمة ليست
مسموعة أما الطول والقصر فلأنهما من الكميات والكميات غير مسموعة وأما الملائمة وعدمها فلأنهما مطبوعان
والحرف إما مصوت وهو الذي يسمى بالعربية حروف المد واللين وهو الألف والواو والياء إذا تولدت من إشباع
ما قبلها من الحركات التي تناسبها الفتح للألف والضم للواو والكسر للياء كهو وها وهي ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة
لأنها حينئذ ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن وإما صامت وهو ما عدا حروف المد واللين مثل الباء والتاء وغيرهما وهو
يمكن الابتداء به والصوامت إما متماثلة كالباء والباء إذا كانتا ساكنتين أو متحركتين بحركة متماثلة كالمتحركتين بالفتح أو الضم

او الكثيف واما مختلفة والمختلفة اما مختلفة بالذات والحقيقة كالباء والجيم او مختلفة بالعوارض بان يكون
الحرفان من نوع واحد كالجيمين مثلا ويكون احدهما متحركا والآخر ساكنا او يكون احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة
غيرها والكلام مؤلف من الحروف باقسامها فان هذه الحروف اذا تألفت تأليفا مخصوصا سمي المؤلف كلاما وهو
مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر وامر ونهي واستفهام وتعجب ونداء وغير تام تقييدي وغيره بجميع اقسام الكلام مؤلف
من هذه الحروف ولا يعقل كلام غير المؤلف من الحروف المسموعة هذا عند المعتزلة واما الاشاعرة فقالوا ان الكلام
نفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول المؤلف من الحروف واللفظي هو المؤلف من هذه الحروف وقولهم لا يعقل
كلام غير المؤلف من الحروف ان ارادوا به انه لا يعقل مدلول هذه الالفاظ اصلا فهو غير الحق له وان ارادوا به
ان مدلول هذه الالفاظ لا يطلق عليه الكلام فهو نزاع لفظي والحق ان الكلام يطلق على المفهوم القائم بالنفس كما يطلق
على المؤلف من الحروف كقول الشاعر ٭ ان الكلام لفي الفؤاد ٭ لكن اطلاق الكلام على المؤلف من الحروف اشهر من
اطلاقه على مدلوله **قال** ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلاثة في مثلها **اقول** ومن
الكيفيات المحسوسة المطعومات التسعة ووجه الانحصار في التسعة ان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا
او كثيفا او معتدلا بينهما وعلى كل تقدير من التقادير الثلاثة فالفاعل فيه اما الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة
بينهما فيكون الحاصل تسعة فالحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت
الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية
المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت
التفاهة والتفاهة على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والثاني ان لا يكون له طعم في الحس فقط
ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل
اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كما في برد الحديد والنوع الثاني هو التفاهة التي عدت من الطعوم لا الاول
اعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة
اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة
ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان **قال** ومنها
المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة **اقول** ومن الكيفيات المحسوسة المشمومات
وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة
منتنة ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره **قال** والاستعدادات
المتوسطة بين طرفي النقيض **اقول** لما فرغ من مباحث النوع الاول من الكيفيات شرع في النوع الثاني منها
وهي الكيفية الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال بمعنى انه
استعداد شديد للانفعال او استعداد شديد للاانفعال والاول يسمى اللاقوة كالممراضية واللين والثاني يسمى
القوة كالمصحاحية والصلابة **قال** والنفسانية حال او ملكة **اقول** لما فرغ من النوع الثاني شرع في النوع
الثالث وهي الكيفية النفسانية اي المختصة بذوات الانفس فهي ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير
راسخة سميت حالا والاختلاف بينهما بالعوارض المفارقة لا بالفصول لان الكيفية الواحدة بالشخص قد تكون
حالا فاذا استحكمت صارت ملكة والامور المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى البعض **قال** منها العلم

ام

وهو اما تصور او تصديق جازم مطابق ثابت **اقول** من الكيفيات النفسانية العلم وهو اما تصور او تصديق
جازم مطابق ثابت واحترز بالجازم عن الظن فانه تصديق غير جازم لان الجازم هو الذي يمنع احتمال النقيض
والظن لا يمنع احتمال النقيض واحترز بقوله مطابق عن الجهل المركب وبقوله ثابت عن التقليد فانه اراد
بالثابت ما يمتنع زواله والتقليد ليس كذلك واعلم ان العلم يطلق تارة ويراد به حصول صورة الشيء في
العقل وهو منقسم الى التصور مطلقا كتصور الشمس والقمر والى التصور مع تصديق كما يعلم ان العالم محدث
والتصديق هو الحكم بين الشيئين بنفي او اثبات ويطلق تارة ويراد به اليقين وهو قسم من اقسام التصديق لانه
تصديق مقيد بالجزم والثبات والمطابقة وهو غير منقسم الى التصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت
لان الشيء لا ينقسم الى نفسه والى غيره اذا ثبت هذا فان اراد بالعلم الذي جعله موردا لتقسيم العلم بالمعنى الثاني
لم يصح التقسيم وكذا ان اراد به العلم بالمعنى الاول ضرورة خروج الاقسام الاخر عن ذلك وايضا العلم بالمعنى الاول
لم ينقسم الى التصور والى التصديق اللهم الا ان يسمى القسم الثاني بالتصديق فلذلك ان يصطلح على ما يشاء فعلم
ان انقسام العلم الى التصور والى التصديق الجازم المطابق الثابت غير صحيح ولا يمكن تصحيحه الا ان يقسم المعاني
الذهنية الى نفس الادراك والى ما يلحقه ويقسم ما يلحقه الى ما يجعله محتملا للتصديق او التكذيب والى ما لا يجعله
كذلك كالهيئات اللاحقة به في الامر والنهي والاستفهام والتمني وغير ذلك ويقسم ما يجعله محتملا للتصديق
او التكذيب الى الجازم وغير الجازم والجازم الى المطابق وغيره والمطابق الى الثابت وغيره ويسمى القدر المشترك بين
الادراك والتصديق الجازم المطابق الثابت وهي المعنى الذهني المقيد بسلب الاقسام الباقية بالعلم ويقسم
الى التصور والتصديق المذكور لا يقال العلم بمعنى اليقين والتعقل اعم من التصور والتصديق لانا نقول
العلم بمعنى اليقين يعتبر فيه الحكم والجزم والمطابقة والتصور مجرد عنها فلا يكون اعم من التصور **قال** و
لا يحد **اقول** اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكره في معرض التعريف ليس
بحد له بل تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب
وكلما يجده الانسان من نفسه من هذه الكيفيات مستغن عن التعريف بالحد والرسم **قال** ويقتسمان
الضرورة والاكتساب **اقول** اي التصور والتصديق يقتسمان الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل منهما الى
الضروري والمكتسب ونعني بالتصور الضروري ما لا يحتاج في تحصيله الى فكر وبالتصديق الضروري ما يجزم فيه
العقل بنسبة احد طرفيه الى الآخر بتصورهما وان كانا او احدهما متصورا بالفكر والمكتسب من كل منهما ما يقابل
ضروريه **قال** ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل بل حلول المثال **اقول** ولا بد في العلم
من انطباع صورة مساوية للمعلوم وذلك لانا نحكم على معدومات في الاعيان باحكام وجودية مثل كثير من
الاشكال الهندسية المفروضة مما لا يقع ممكنا او ممتنعا وكل ما يحكم عليه بالحكم الوجودي له وجود واذ ليس في الاعيان
فهو في الذهن لما تقرر ان الشيء لا ينفك حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للشيء المعدوم في الخارج
حتى يحصل في العقل فتعين الثاني قوله المجرد اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم
عبارة عن انطباع صورة الشيء المعلوم في العالم لكان كلما حصل له هذه الصورة كان عالما والثاني باطل
فان الجمادات حصل لها صورة السواد مثلا ولم تكن عالمة بالسواد تقرير الجواب ان العلم عبارة
عن انطباع صورة المعلوم في المحل المجرد والجمادات ليست بمجردة فلا يلزم ان تكون عالمة قوله القابل يحتمل

ان يكون صفة موضحة ويحتمل ان يكون مقيدة وحينئذ يكون جوابا للنظر المقدر توجيهه ان مثال الصورة
العقلية المجردة قد يعرض له صورة المعقولات كصور المعقولات الاول التي يعرض لها المعقولات الثانية
فلو كان العلم هو حصول صور المعلومات في المحل المجرد لكان الصورة العقلية عالمة بالصورة التي يعرض
لها فقد يرد الجواب ان مثال الصورة العقلية وان كانت مجردة عن المادة لكن غير قابلة للعلم اي لا يكون
من شانها العلم لان ما من شانه العلم ينبغي ان يكون قائما بنفسه والصورة العقلية لا يكون قائمة بنفسها
فلا يكون حصول صور المعقولات فيها علما فلا يكون الصورة العقلية عالمة ولو اقتصر على ذلك بل نقط
لكان كافيا في الاشارة الى الجواب الدخلين لكن ذكر المجرد ايضا تنبيها على ان العالم لا بد وان يكون غير مادي
قوله وحصول المثال منع بالاشارة الى جواب دخل آخر توجيهه ان مثال لو كان العلم عبارة عن انطباع
صورة المعلوم في العالم لكان العالم بالحرارة والبرودة والاستدارة حارا وباردا ومستديرا ولكان العالم
بالجبل يلزم ان يكون الجبل بتمامه حاصلا في ذهنه وكلها باطل توجيه الجواب ان مثال العلم ليس عبارة
عن حصول ماهية المعلوم في العالم بل عبارة عن حصول مثال ماهيته في العالم والمثال يخالف بها في كثير
من الاحكام كما ان المثال كما عرفت ذلك في المقصد الاول واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا
وباردا ومستديرا وانما يلزم ذلك ان لو كان المنطبع نفس ماهية الحرارة والبرودة والاستدارة و
ليس كذلك بل الحاصل مثالها وايضا لا يلزم ان يكون الجبل بتمام ماهيته حاضرا في الذهن بل اللازم ان يكون
مثال تمام ماهيته حاضرا في الذهن ولا امتناع فيه لا يقال لو كان العلم عبارة عن انطباع صورة
المعلوم في العالم يلزم ان يكون علم المجردات بذواتها وصفاتها كعلمنا بانفسنا وبما هو لنا انفسنا بحصول
المثال والصورة فيها وليس كذلك لانا نقول العلم بالاشياء الخارجة عن المدرك انما يكون بالانطباع
لا غير وحينئذ يكون المراد من قوله ولا بد فيه من الانطباع اي لا بد في العلم بالشيء الخارج عن المدرك من
الانطباع واعلم ان العلم الذي يتوقف على الانطباع غير علم الله تعالى فان علمه تعالى ليس بالانطباع
كما سيأتي قال ولا يمكن الاتحاد اقول ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وذهب
طائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت بالحدث بالعقل الفعال لا يتقوله ولا يمكن الاتحاد ثم الابطال
هذين المذهبين لان الاتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان واذا لم يمكن اتحاد الشيء بالشيء
لم يمكن اتحاد العالم بالمعلوم ولا اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال والذي يتحقق بعدم اتحاد العالم بالمعلوم
ان العالم اذا علم شيئا فليس يفرض انه صار ذلك الشيء المعلوم مثلا اذا علم آ صار بعينه آ فلا يخلو حينئذ اما
ان يكون هو كما كان عند ما لم يعلم آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء علم آ او لم يعلمه وان كان
بطل منه ذلك فلا يخلو اما ان يكون ذاته بطلت او حال لها فان كان الثاني فالذات باقية فلا يكون
اتحادا بل يكون استحالة اي تغيرا من حال الى حال وان كان الاول فحينئذ قد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس
انه صار هو شيء آخر وايضا اذا علم آ ثم علم ب ايكون كما كان عند ما علم آ حتى يكون سواء علم ب او لم يعلمه
او يصير شيئا آخر والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني والا يلزم ان يكون متحد الذات او لا يبقى له وعلى
التقديرين يلزم عدم الاتحاد والذي يخلص بعدم اتحاد النفس الناطقة بالعقل الفعال لان النفس الناطقة
لو اتحدت بالعقل فلا يخلو اما ان تتحد ببعضه او به من حيث هو فان كان الاول يلزم تجزية العقل الفعال

وان كان الثاني يلزم ان يكون النفس الناطقة عالمة بجميع المعلومات قال ويختلف باختلاف المعقول
الحالي والاستقبالي ولا يعقل الاضافة فيقوى الاشكال مع الاتحاد اقول اختلف في ان العلم هل يختلف
باختلاف المعلوم اي تعدد المعلوم يستدعي تعدد العلم ام لا فذهب المصنف الى انه يختلف باختلاف المعلوم
اي العلم الواحد لا يجوز ان يكون علما بمعلومين وذلك لان العلم عبارة عن حصول الصورة المعلوم في العالم وصور
الاشياء المختلفة متغايرة بالضرورة فحصول الصورة مغاير لحصول الصورة غيرها فالعلم باحد الشيئين مغاير للعلم
بالآخر فلا يكون العلم الواحد علما بمعلومين وذهب اهل السنة الى ان علم الله القديم متعلق بمعلومات الله تعالى التي
لا نهاية لها مع انه واحد واما العلم المحدث فذهب ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد يجوز ان يتعلق بمعلومات
كثيرة وحكي عن الشيخ الاشعري ذلك وانكر الاستاذ ابو اسحق وقال انه ذكره الالزام على من يقول العلم الواحد يتعلق
بمعلومين وذهب الجبائي الى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين واوجب ذلك من اهل السنة ابو منصور البغدادي
وقال القاضي كل معلومين لا ينفك احدهما عن الآخر في العقل يجوز ان يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح ان يعلم عند
الذهول عن شيء آخر فلا يمكن ان يتعلق بهما علم واحد قوله كالحالي والاستقبالي اورده مثالا لاختلاف
المعلوم واشار به الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة ذهبوا الى ان العلم بالاستقبالي علم بالحالي عند حصول
الاستقبالي فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وهو باطل فان العلم بان الشيء سيوجد مشروط
بعدم الشيء في الحال ووجوده في ثاني الحال والعلم بان الشيء موجود غير مشروط بالعدم في الحال بل مشروط
بالوجود في الحال فاحدهما غير الآخر والعلم لا يعقل الاضافة الى معلومه فان العلم علم بالشيء لكن لا يكون الاضافة
داخلة في مفهومه ولا نفس مفهومه بل يكون لازمة له فانه عبارة عن حصول الصورة والصورة انما تكون صورة
للشيء فتكون الاضافة الى ذلك الشيء لازمة له ثم قال المصنف فيقوى الاشكال مع الاتحاد اي اذا كان العلم
لا يعقل الا مضافا يقوى الاشكال عند اتحاد العالم والمعلوم وذلك لان العالم والمعلوم اذا كانا شيئا واحدا
توجه الاشكال بان يقال انتم جعلتم العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم فلا يمكن عند
اتحاد العالم والمعلوم والا يلزم اجتماع صورتين متساويتين لشيء واحد ويقوى الاشكال باعتبار لزوم
الاضافة اذ العلم بالشيء يستدعي الاضافة والاضافة لا تتصور الا بين اثنين فعند اتحاد العالم والمعلوم
لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان العلم
بالشيء الخارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم واما العلم بما هو غير خارج عن العالم
فهو عبارة عن حصول نفسه وعن الثاني انه عند اتحاد العالم والمعلوم يتحقق الاضافة لتحقق السبب لامرين
حصول ذلك الشيء اعني وجوده الذي هو العلم والآخر نفس ذلك الشيء الذي هو العالم والمعلوم ولا شك ان حصول
الشيء مغاير للشيء لان الوجود مغاير للماهية فالاضافة تعرض للحصول بالنسبة الى الشيء هذا هو المعتبر و
اعلم ان العلم الذي يلزمه الاضافة هو غير علم الله تعالى بذاته فان علمه تعالى بذاته هو نفس ذاته الذي هو
عين وجوده فلا اثنينية فيه حتى يتصور الاضافة بينهما قال وهو عرض لوجود حده فيه اقول علم غير
الله تعالى عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم اذا كان المعلوم خارجا عن العالم وعن حصول نفس المعلوم
اذا لم يكن خارجا فعلى العلم بالاشياء الخارجة عن المدرك صورة وحصول تلك الصورة واضافة الصورة الى الشيء المعلوم
واضافة الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول ونفس ذلك الشيء الحاصل واضافة

الحصول ان نفس تلك الشيء ولا شك ان الامانة في جميع الصور عرض لانها تكون موجودة في موضوع واما نفس حقيقة الشيء في العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم يكون جوهرا ان كان المعلوم ذاتا العالم لانه حينئذ يكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم احوال ذاته لانه حينئذ يكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة لعرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليه فانها تكون موجودة في موضوع وان كانت صورة لجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر جوهريته صفة ذاتية لماهيته من حيث هي جوهر وماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها جوهر يكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انا لا نسلم ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا مسلم ذلك ولكن لا نسلم ان المنتسب الى الوجود الذهني اعني الصورة العقلية هو ماهية المعقول بل شبحه ومثاله والشبح والمثال للشيء مغاير لذلك الشيء وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشيء في العقل هو عين الشبح واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا واما الحصول سواء كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول شيء ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا في موضوع او في موضوع لانه بهذا الاعتبار حصول الشيء لا ماهية ذات حصول وباعتبار ان الحصول ايضا في نفسه مفهوم يعرض له وجود في العقل يكون عرضا لانه حينئذ يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود في موضوع واما طولت الكلام في هذا الموضع وبسطت القول بالتعرض للمفهومات الحاصلة في العلم لان المتعرضين للتعرض لهذا البحث زعموا ان العلم عرض واحتجوا على عرضية الصور العقلية لا على عرضية حصولها الذي هو العلم وفرق بين حصول الصورة ونفس الصورة لان حصول الصورة وجودها وفرق بين الشيء ووجوده لما عرفت ان وجود الشيء زائد عليه سواء كان ذهنيا او خارجيا فوجب بسط القول فيه ليندفع به الحيرة الحاصلة للمستفيدين بسبب مطالعة الكتب المتعرضة لهذا البحث قال وهو فعلي و انفعالي وغيرهما اقول العلم اما فعلي او انفعالي او غيرهما اما العلم الفعلي فهو ان يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما يعقل شكلا ثم يجعله موجودا واما الانفعالي فهو ان يستفيد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما يستفيد صورة السماء من السماء واما غيرهما فكعلم الله تعالى بذاته فانه عبارة عن ذاته وكعلمه تعالى بالموجودات فانه عبارة عن وجوداتها العينية الصادرة منه قال وضروري كاشف منه ستة ومكتسب اقول العلم ينقسم الى ضروري وكسبي وقد مر تفسيرهما والضروري منه اقسام بديهيات ومشاهدات ومجربات وحدسيات ومتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج في الحكم الى اعانة الحس او يحتاج والاول اما ان لا يحتاج الى الوسط بين طرفي الحكم او يحتاج والاول

٣

هو البديهيات والثاني لانه اما ان يكون ذلك الوسط حاصلا بالاكتساب اولا والثاني قضايا قياساتها معها والاول لانه اما ان يحصل بسهولة اولا والثاني لا يكون من الضروريات والاول هو الحدسيات هذا اذا لم يحتج العقل في الحكم الى اعانة الحس فاما اذا احتاج الى اعانة الحس فلانه اما ان يكون الحس حس السمع بان يسمع الخبر القاطع مدلوله او غيره والاول هو المتواترات والثاني لانه اما ان يحتاج الى تكرار الاحساس به وهو المجربات اولا وهو المشاهدات فالبديهيات هي التي يتصورها العقل عند تصور حدودها من غير استعانة بشيء اخر ومن البديهيات ما هو جلي للكل لظهور تصور حدوده ومنه ما فيه خفاء والخفاء انما هو بسبب خفاء تصور حدوده فانه اذا خفي التصور خفي التصديق وهذا القسم واضح بالنسبة الى الاذهان المشتعلة الذكية في التصور والمشاهدات ما يستفيد التصديق بها من الحس الظاهر وتسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او الحس الباطن وتسمى قضايا اعتبارية مثل حكمنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا والمجربات قضايا واحكام تابعة لمشاهدات متكررة وتحتاج الى قياس خفي وهو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا مثل حكمنا بان شرب السقمونيا مسهل والحدسيات قضايا مبدا الحكم بها حدس قوي من النفس يزول معه الشك ويذعن له الذهن مثل حكمنا بان نور القمر مستفاد من الشمس والمتواترات قضايا تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل تواطئهم على الكذب مثل حكمنا بان مكة موجودة والقضايا التي قياساتها معها هي قضايا انما يحكم بها بسبب وسط لا يعزب عن الذهن عند اخطار حدي المطلوب بالبال مثل حكمنا بان الاثنين نصف الاربعة قال وواجب وممكن اقول العلم ينقسم الى واجب وممكن فالواجب كعلم الله تعالى بذاته لانه نفس ذاته تعالى والممكن ما عداه من العلوم قال وهو تابع بمعنى اصالة موازنه في التطابق فلا الدور اقول العلم تابع للمعلوم على معنى ان العقل اذا اعتبر مطابقة العلم والمعلوم حكم باصالة موازنه اي معلوم العلم في هذا التطابق اي حكم بان المعلوم اصل في المطابقة والعلم تابع له وحكاية عنه فعلى هذا التفسير يجوز تاخر المعلوم الذي هو الاصل في التطابق عن العلم الذي هو تابع في التطابق وحكاية عنه فان الحكاية يجوز تقدمها على المحكي قوله فلا الدور اي الدور الوارد على تقدير تفسير التابع بالمتاخر زمانا او بالمستفاد وورود الدور على تقدير تفسير التابع بالمتاخر زمانا او بالمستفاد فلان العلم لو كان تابعا والتابع على التقدير متاخر عن المتبوع فيلزم تاخر كل نوع من العلم عن معلومه لكن نوع من العلم فعلي وهو موجب لوجود المعلوم فيكون متقدما على وجود المعلوم الذي هو متقدم على العلم التابع له فيلزم تقدم كل منهما على الاخر فيلزم الدور واما زوال الدور على تقدير تفسير التابع بما ذكرنا فلانه حينئذ لا يلزم ان يكون العلم متاخرا عن المعلوم فلا يلزم تقدم كل واحد من العلم والمعلوم على الاخر فلا يلزم الدور قال ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول اقول الانسان في مبدا الفطرة خال عن العلوم لكن قابل لها والا لكان حصل له اصلا واذا كان قابلا لها فلو كان شرائط حصول العلوم بتمامها حاصلة في مبدا الفطرة لكانت العلوم حاصلة في مبدا الفطرة لان المبدا الفاعل الذي يخرج كلها بالقوة الى الفعل موجود دائما فلو كانت الشرائط حاصلة باسرها لزم تحقق جميع ما يتوقف عليه العلوم في مبدا الفطرة فيحصل جميع العلوم في مبدا الفطرة لكن ليس كذلك

فنعلم ان شرائط حصول العلوم لا تكون حاصلة في مبدأ الفطرة فلا بد من حصولها باسباب وهو المعنى بالاستعداد
اما العلم الضروري فشرائطه هي الاحساس بجزئيات المحسوسات بواسطة الجوارح فانا اذا احسسنا بجزئيات
تنبهت لمشاركات بينها ومباينات فتحصل فينا علوم ضرورية واما الكسبي فاستعداده انما يحصل بواسطة
الاول اي الضروري بان ينتهي اليه اما التصورات الكسبية فبالحد والرسم واما التصديقات الكسبية فبالقياسات
المستندة الى المقدمات الضرورية اما ابتداء او بوسط قال وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس
النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين اقول الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو ان تكون
حقيقة الشيء حاضرة بنفسها او بمثالها عند المدرك بشاهدها ما به يدرك سواء كان ما به الادراك ذات
المدرك او آلته وسواء كان المثال منتزعا عن امر خارجي او حاضرا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او
في آلته او كان حاضرا من غير انطباع في شيء والثاني هو الاحساس فقط والعلم عبارة عن حصول صورة المعقول
عند العاقل فيكون العلم نوعا من الادراك بالاصطلاح الاول وهو التعقل فعلى هذا الادراك يفارق العلم مفارقة
الجنس النوع وعلى الاصطلاح الثاني يكون الادراك مباينا للعلم فيفارق العلم مفارقة النوعين قال وتعلقه
على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول اقول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي هي او باعتبار
آخر وتعلق العلم بالعلة من حيث هي هي لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية
العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول فحينئذ يكون تعلق العلم بماهية العلة من حيث
هي يستلزم تعلق العلم بالمعلول واما بماهيتها من حيث هي مستلزمة للمعلول لا باعتبار آخر وهو علم تام بالعلة
وتعلقه بالعلة على هذا الوجه يستلزم تعلقه بالمعلول لا مطلقا بل من حيث هو لازم وهو علم ناقص بالمعلول
واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها
وهنا علم تام بالعلة وتعلق العلم بالعلة على هذا الوجه التام يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه
التام فان المعلول من لوازمه من لوازم العلة قال ومراتبه ثلث اقول مراتب العلم ثلث الاولى كونه
بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شأنه العلم الثانية العلم الاجمالي وهو كمن علم مسئلة ثم غفل عنها
ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هي مبدأ التفاصيل
تلك المسئلة فلم يكن عالما بالفعل من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر الثالثة العلم
التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متميزة في العقل منفصلة بعضها عن البعض قال وذو السبب انما يعلم به
كليا اقول اي العلم بذي السبب لا يحصل الا بالعلم بسببه كليا اما ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه
فلان ذا السبب ممكن بالضرورة وكل ممكن اذا نظرت اليه من حيث هو هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم
بوجوده ان اضطربت على الآخر واذا التفت الى وجود سببه وجدت وجوده راجحا على عدمه فحكمت بوجوده حكما
قطعيا فثبت ان ذا السبب اذا التفت اليه مع قطع الالتفات عن سببه امتنع الحكم بوجوده جزما وانه اذا
التفت الى وجود سببه حكمت جزما بوجوده ولا نعني بقولنا ان ذا السبب لا يعلم الا بالعلم بسببه الا هذا المعنى
واما انه يعلم كليا اي يعلم على وجه يكون نفس تصوره غير مانع من وقوع الشركة فيه فلان الالتفات الى موجب الكل
فلا لمن يستدل من العلم بوجود الالف على العلم بوجود الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو
كلي والعلم بهذه الدم عن الالف وعن ايضا كلي لان تصور شيء عن شيء نفس تصوره غير مانع من الشركة وتقييد الكل

بالعقل كلي ان عرفت المقصد الاول قال والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات
ويطلق على غيره بالاشتراك اقول اراد ان يشير الى مفهوم العقل فعرفه بانه غريزة يلزمها العلم
بالضروريات عند سلامة الآلات اي القوى التي تدرك بها النفس المحسوسات الظاهرة والباطنة
وقد يطلق لفظ العقل على غير هذا المعنى على سبيل الاشتراك اللفظي فانه يقال للجوهر المجرد الذي
لا يتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وللقوى النفسانية الانسانية التي بحسب تكميل جوهرها فمنها
قوة استعدادية وهي التي من شأنها المعقولات الاولى ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى
الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدأ فطرتهم
ومنها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتتهيأ لاكتساب النظريات اما
بالفكر او بالحدس وتسمى عقلا بالملكة ومنها قوة اخرى وهي التي لها ان تحضر المعقول المكتسب
المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى كسب وتسمى عقلا بالفعل من الحصول
المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن عقل مستفاد ويقال للقوة التي بها تستفيض النفس
المعقولات من مبادئها العالية عقل نظري وللقوة التي بها تصلح احوال البدن عقل عملي قال و
الاعتقاد يقال لاحد قسميه بما كتب من العموم والخصوص ويقع فيه التضاد كذلك العلم والسهو
عدم ملكة العلم ويفرق بينه وبين النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين ويقع تعلق كل من
الاعتقاد والعلم بنفسه وبالآخر بين الاعتبار الا التصور والجهل يعلق بهما وبالآخر قسم لاحدهما
والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل اقول
الاعتقاد يطلق في التصديق بطلق اعم من ان يكون جازما او لا مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت
وهذا متداول مشهور وقد يقال لاحد قسمي العلم اعني التصديق الجازم المطابق الثابت الذي تقدم
ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيقع كسر العلم والاعتقاد ومنا العموم والخصوص بان ذلك لان الاعتقاد
بالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وبالمعنى الثاني اخص من
العلم لان العلم يصدق على التصور بدون الاعتقاد فيقع كسر العلم والاعتقاد بحسب الاصطلاحين اي بحسب
الاصطلاح الاول الاعتقاد اعم من العلم وبحسب الاصطلاح الثاني بالعكس اي العلم اعم منه هذا ما فهمته
من كلامه وهو لا يخلو عن تعسف والاعتقاد اذا كان بالمعنى الاول يجوز ان يقع التضاد فيه والتضاد
انما يقع فيه بان يكون احدهما متعلقا بالايجاب والآخر بالسلب على معنى انه تارة يتعلق بالايجاب وتارة
بالسلب بالنسبة الى قضية واحدة بخلاف العلم فانه لا يمكن ان يقع فيه التضاد بالمعنى المذكور اذ يشترط
فيه المطابقة فلو تعلق بالايجاب امتنع تعلقه بالسلب وبالعكس والسهو عدم ملكة العلم وهو زوال الصورة
العلم ملكة للتفسير قد يفرق بينه وبين النسيان بان السهو زوال الصورة عن المدركة مع تحققها
في الحافظة والنسيان زوالها عن المدركة والحافظة جميعا والشك تردد الذهن بين طرفي الايجاب
والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر والاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما
بنفسه وبالآخر اي يصح تعلق الاعتقاد بالعلم وتعلق العلم بالاعتقاد وتعلق الاعتقاد بالاعتقاد والعلم
بنفسه نظرا الى الاعتبار لا الصور اي العلم المتعلق بالعلم لا يكون له صورة مغايرة للعلم لكن مغاير له

بالاعتبار اى العلم بالعلم عين العلم بالحقيقة ومغاير له بالاعتبار لانه تعلق بالعلم ولكون الاول عينه دون الاعلى
بنفسه والجهل يطلق على معنيين احدهما البسيط وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما
او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد تقابل العدم والملكة والثانى المركب وهو اعتقاد الشيء
على خلاف ما هو عليه مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذلك وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد وانما سمى مركبا لتركبه
من اعتقادين والظن ترجيح احد طرفى الايجاب والسلب ترجيحا لا يسقط النقيض معه عن الطرف الاخر
وهو غير اعتقاد والوهم فان رجحان الشيء غير اعتقاده وجهته والظن هو الاول لا الثانى والظن
قابل للشدة والضعف فان بعض الظنون اقوى من بعض وذلك لان للترجيح مراتب واقعة بين الطرفين شتى
فى الغاية وضعفه فى الغاية فطرفا الظن العلم الذى لا مزية لترجحه والجهل البسيط الذى لا ترجيح معه **قال**
وكسبى العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل ضده **اقول** لما كان
العلم قسمين ضرورى وكسبى والضرورى انما يحصل من غير اكتساب والكسبى انما يحصل بالاكتساب اراد ان
يشير الى ما يكتسب منه وكيفية الاكتساب منه فقال وكسبى العلم يحصل بواسطة النظر والنظر يفيد
كسبى العلم بالضرورة اذا كان جزءاه اعنى المادة والصورة صحيحين والنظر ترتيب امور معلومة ليتوصل
بها الى تحصيل مجهول والترتيب هو ان يجعل الامور المتكثرة بحيث يطلق عليه الواحد اذا كان لبعض اجزائه
نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر وهذا رسم كخواصها خوذ من العلل الاربع فقوله ترتيب امور
خاصة ماخوذة من الصورية وهى الهيئة الحاصلة للامور عند الاجتماع والمادية وهى الامور المعلومة والفا
علية اذ الترتيب لا بد فيه من مرتب وهو العقل هنا وقوله ليتوصل بها الى تحصيل مجهول خاصة
ماخوذة من العلة الغائية وهى تحصيل المجهول ومادة النظر الجنس والفصل والخاصة والعرض العام فى
التصورات والمقدمات فى التصديقات وصورته الهيئة الحاصلة من اقتران الجنس والفصل والخاصة
والعرض العام فى التصورات فى الترتيب والاقتران الواقع بين المقدمات فى التصديقات فالنظر يحصل
العلم به اذا كان جزءاه صحيحين فحصول العلم ضرورى عند سلامة جزئيه لانا متى تصورنا جنس الشيء و
فصله تصورا مطابقا وركبنا الجنس والفصل تركيبا صحيحا حصل تصور المحدود بالضرورة وكنا اذا
اعتقدنا الملازمة بين الامرين واعتقدنا معه وجود الملزوم او عدم اللازم علم من الاول وجود اللازم
ومن الثانى عدم الملزوم وبيان صحة جزئى النظر يتكفل به علم المنطق واذا كان احد جزئى النظر او
كلاهما غير صحيح لا يحصل العلم به واختلفوا فى انه هل يحصل به ضد العلم اى الجهل اذا كان احد جزئيه فاسدا
ام لا والحق انه قد يحصل به ضده وقد لا يحصل مثلا اذا كانت صورة القياس صحيحة وكبراه فاسدة
كما اذا قيل كل انسان حيوان وكل حيوان حجر فانه ينتج كل انسان حجر ففى مثل هذه الصورة يحصل بها الجهل
قال وحصول العلم عن الصحيح واجب **اقول** اختلفوا فى ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح هل هو واجب
ام لا فذهب الاشاعرة الى ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة فان الله تعالى
اجرى عادته بخلق العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وذهب الحكماء الى ان النظر الصحيح يعد الذهن والنتيجة
تفيض عليه من المبادى العالية وجوبا وذهبت المعتزلة الى ان النظر يولدها فى الذهن بمعنى ان
وجود النظر يوجب وجود النتيجة كحركة اليد فان وجودها يوجب وجود حركة الخاتم واختار المصنف ان

حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب ولم يتعرض للافاضة او التوليد واحتج الاشاعرة بان العلم
الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات على جميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم
بالنتيجة عنه واجبا بل هو اتفاقى والمعتزلة لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات الى انفسها لا الى الله
تعالى منعوا استدلال الاشاعرة والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عن النظر الصحيح واجب انه متى حصل
عند العقل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرض مناك عادة او لا
قال ولا حاجة الى المعلم نعم لا بد من الجزء الصورى وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها **اقول**
النظر الصحيح كاف فى معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا انه متى حصل العلم لنا بان العالم ممكن
وكل ممكن له مؤثر حصل العلم لنا بان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم او لا والملاحدة يعترفون باستلزام
مقدمات اثبات الصانع لنتائجها لكن يقولون ان هذا وحده لا يجزى ولا يحصل به النجاة الا اذا اقترن به تعليم
كقوله النبى عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكثير من الناس كانوا يلجؤن للتوحيد
لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم وقالوا لو كانت العقول كافية لما قالت العرب نحن نثبت الصانع
بعقولنا ونعرف توحيده فلا نحتاج فى ذلك اليك والحق ان التعليمات العقلية ليس بضرورى والايمان
جاز التعليم المنقولات قوله نعم لا بد من الجزء الصورى اى لا حاجة فى المعرفة الى المعلم بل يكفى فيها النظر لكن
لا بد للنظر من الجزء الصورى اى لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة التى بينهما
ليحصل العلم بالنتيجة اذ لو لم يحتج الى ملاحظة الترتيب والهيئة لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء للشارح
الاشكال الجلية والخفية وذلك باطل وشرط النظر عدم الغاية اى عدم العلم بالمطلوب فان العلم بالمطلوب هو غاية
النظر وانما اشترط ذلك لئلا يلزم تحصيل الحاصل وايضا شرط النظر عدم ضد الغاية اى عدم الجهل المركب بالمطلوب
الذى هو ضد العلم بالمطلوب الذى هو الغاية وانما اشترط ذلك لان الجهل المركب بالمطلوب صارف عن النظر كالاشتغال
الصارف عن الاكل ومنهم من قال انما اشترط ذلك لان اجتماع النظر والجهل المركب فى واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع
النقيضين والضدين وذلك لان النظر يجب ان يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو
اجتماع النقيضين وهو ممتنع وامتناع اجتماع اللازمين اعنى الشك والجزم يوجب امتناع اجتماع الملزومين اعنى
النظر والجهل المركب والاول اصح لان النظر لا يجب ان يكون مقارنا للشك فان كثيرا من الناس يعرفون
الاشياء بالنظر من غير سبق الشك وايضا يشترط حضور الغاية اى يشترط فى النظر العلم بالمطلوب من
وجه لامتناع طلب المجهول **قال** ولوجوب ما يتوقف عليه العقلى لو انتفى ضد المطلوب على تقدير
ثبوته كان التكليف به عقليا **اقول** اختلفوا فى ان وجوب النظر فى معرفة الله تعالى بحسب العقل
ام بحسب الشرع فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثانى واختار المصنف الاول واحتج عليه
بوجهين الاول ان شكر الله تعالى واجب عقلا لان نعمه على العبيد كثيرة وشكر المنعم واجب عقلا ودفع الخوف
عن النفس واجب عقلا وشكر الله تعالى ودفع الخوف لا ان لما واجبان عقليا ان يتوقف على معرفة الله
تعالى فمعرفة الله تعالى يكون واجبة عقلا لان ما يتوقف عليه الواجب العقلى فهو واجب عقلا ومعرفته
تعالى لا تتم الا بالنظر فيكون النظر فى معرفة الله واجبا عقلا والى هذا الدليل اشار بقوله ولوجوب
ما يتوقف عليه العقلى ان كان التكليف به اى ولوجوب المعرفة التى يتوقف عليها العقليات اى شكر الله

ودفع الخوف اللذان هما واجبان عقلا بل لان مذهب المعتزلة ان التكليف بالنظر عقلي اشار اليه بقوله ثم توقف
المعرفة عليه والثاني ان النظر واجب بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير
ثبوته واليه اشار بقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته اي لانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد
المطلوب اعني الوجوب العقلي على تقدير ثبوته سبيل الاول واليه اشار بقوله لو كان التكليف به عقليا
وانما قلنا ان الثاني منتف على تقدير ثبوته لانه لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق
الرسول متوقف على النظر وللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه عليه ووجوبه عليه لا يستفاد الا من الرسول
لعدم العلم بصدقه فيلزم انتفاء وجوب النظر على تقدير ثبوته وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا
وللاشاعرة ان يقولوا على الاول لا نسلم ان شكر الله تعالى ودفع الخوف واجبين عقلا وعلى تقدير وجوبهما عقلا فلا نسلم
توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما
عقلا على معرفة غير المعرفة السابقة لكن لا نسلم ان المعرفة متوقفة على النظر وانما يلزم ذلك ان لو كان طريق المعرفة
منحصرا في النظر وهو ممنوع لجواز العرفان بغير النظر وعلى تقدير توقف المعرفة على النظر فلا نسلم انها متوقفة عليه
الواجب فهو واجب وانما يلزم ذلك ان لو استحق التكليف بالمطلق لا بالمقيد وهو ممنوع وعلى الثاني انه يجوز ان ينظر المكلف
من غير ان يعرف وجوب النظر فيعرف صدق النبي فيستفيد وجوب النظر اليه فلا يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته
وايضا يلزم بعين هذا الدليل انتفاء وجوب النظر على تقدير ثبوته بحسب العقل لان وجوب النظر وان كان عقليا
فهو كسبي فللمكلف ان لا ينظر حتى يعرف وجوبه ولا يعرف وجوبه الا بالنظر فله ان لا ينظر فيلزم انتفاؤه على
تقدير ثبوته بحسب العقل وما قيل ان وجوب النظر وان كان نظريا لكن يكون نظري النبي فلا يكون للمكلف
ان يمتنع عن النظر باطل اذ لا نسلم ان وجوب النظر من نظري النبي لما عرفت من بطلان مقدماته واحتج
الاشاعرة على ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالنقل والعقل اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا الى بعثة الرسول فلو كان الوجوب بحسب العقل لما انتفى التعذيب قبل البعثة
واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فاما ان لا يكون لفائدة فيلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة
فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الآخرة ولا استقلال
للعقل فيها ...لا بد انها عاجلة وهو دفع خوف ضرر العقاب في الترك اجيب بان الشكر قد يتضمن خوف ضرر
العقاب بلا احتمال ان لا يقع لائقا ولانه لا يستهزأ الحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمته ونعمته ولانه ضرر
ذلك الغير قبل فينقض هذا الدليل بالوجوب الشرعي اجيب بان الوجوب الشرعي لا يستدعي فائدة وعلى تقدير
استدعائه الفائدة يكون الفائدة في الآخرة والشرع استقلال فيها قال وملزوم العلم دليل والظن
امارة وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور وقد يفيد اللفظي القطع ويجب تاويله عند التعارض اقول
اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر اعني التصديقات الموصلة الى تصديق آخر ايصالا لازما وهي الحجة وهي ان كانت
ملزومة للعلم بالنتيجة تسمى دليلا وان كانت ملزومة للظن بها تسمى امارة وبسائط الدليل اي مقدماته التي يتالف
منها الدليل فانها وان كانت مركبة في انفسها لكن يكون كل منها بالنسبة الى الدليل المولف منها بسيطة اما عقلية صرفة
او مركبة من العقلي والسمعي مثال العقلي الصرف قولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر ومثال المركب من العقلي والسمعي
قولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات واما السمعيات الصرفة فمحال

لاستلزامها الدور لان السمعيات الصرفة لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا
يستفاد من النقل في ذلك التقدير والا لم يكن سمعية صرفة بل لا بد وان يستفاد من السمع فيتوقف افادة السمعيات
الصرفة على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول على افادة السمعيات الصرفة فيلزم الدور وهو محال هاهنا
ان اريد بالسمعيات الصرفة ما لا يكون مقدماته التي يتالف منها ابتداء عقلية ولا ينتهي الى مقدمة عقلية ولو
اريد بالسمعيات الصرفة ما لا يكون مقدماته التي يتالف منها ابتداء عقلية دون ما ينتهي اليه فيجوز تركيبه
من السمعيات الصرفة مثل قولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقيل ان الدليل اللفظي لا يفيد القطع اي اليقين لتوقفه على عصمة
رواة مفردات تلك الالفاظ وتصريفها واعرابها وعدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والاضمار والنقل والنسخ
والمعارض العقلي الذي لو كان لرجح وهذه الامور ظنية فما يتوقف عليها يكون ظنيا واختار المصنف انه يفيد
القطع لان كثيرا من الدلائل اللفظية يعلم اندفاع هذه المفاسد عنها فيفيد القطع واذا وقع التعارض بين
الدليل العقلي والسمعي وجب تاويل السمعي بما لا يكون مخالفا للعقل وذلك لانه يمتنع الجمع بينهما والا لزم اجتماع
وقوع النقيضين ويمتنع تركهما والا يلزم القدح في جميع المعلومات ويمتنع ترجيح السمعي اذ ترجيحه يفضي الى
القدح فيهما وذلك لان ترجيحه يقتضي القدح في العقل الذي هو اصل السمعي والقدح في الاصل يستلزم قدح الفرع
قال وهو قياس وتقسيمه الى القياس الاقتراني والاستثنائي والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة
والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة والثاني متصل نتيجة امران وكذا غير
الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقته والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا
الفن اقول الدليل ثلاثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل واليه اشار بقوله وهو قياس وتقسيمه اي
تقسيم القياس اعني الاستقراء والتمثيل ووجه الحصر في الثلاثة ان الدليل وما يلزمه اعني المطلوب لا بد
وان يكون بينهما مناسبة ضرورة والا امتنع ان يستلزم احدهما الآخر فلا يخلو اما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو
القياس او بالعكس وهو الاستقراء او باحد الجزئين المندرجين تحت كلي على الآخر وهو التمثيل والقياس قول مولف
من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر وهو اقتراني ان لم يكن النتيجة ولا نقيضها مذكورا فيه بالفعل
كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان جسم واستثنائي ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا
فيه بالفعل كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن
النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة والاول اي القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة وهي الهيئة
الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين اربعة وذلك لان الوسط اما محمول الصغرى وموضوع
الكبرى وهو الاول او محمولهما وهو الثاني او موضوعهما وهو الثالث او موضوع الصغرى ومحمول الكبرى وهو
الرابع وباعتبار صورته البعيدة وهي الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال
اثنان وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات
الصرفة وهما الاقتراني الشرطي وانما جعل المولف من الحملي والشرطي من الاقتراني الشرطي لان محمله شرطية
والاقتراني الشرطي خمسة اقسام المولف من المتصلات والمولف من المنفصلات والمولف منهما والمولف من الحملي
والمتصل والمولف من الحملي والمنفصل والقياس باعتبار مادته القريبة اي مقدماته من حيث هي موقعة

للتصديق بالمطلوب او تاثيرا اخر غير التصديق اعني المحصل خمسة اقسام برهان وهو قياس مولف من
القضايا الواجب قبولها وهو يفيد اليقين وصورته وغايته ان ينتج يقينيا وجدل وهو مولف من القضايا
المشهورة والمسلمة بين الخصمين وهو متسلم مادة وصورة وغايته الالزام او دفع الالزام وخطابة
وهي المولفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة والمشهورات في بادي الراي وهي ظنية
مادة وصورة وغايتها الاقناع وشعر وهو مولف من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء
كانت صادقة او كاذبة مصدقا بها او لم يكن وهو مخيل مادة وصورة وغايته تنفير او بسط او حث او
زجر وما يجري مجراها ومغالطة وهي المولفة من القضايا المشبهة بالضروريات او بالمشهورات
فان كان التشبيه بالضروريات يسمى سفسطة وان كان بالمشهورات يسمى شغبا وصاحب السفسطة
اعني السوفسطائي في مقابلة الحكيم كما ان صاحب الشغب اعني المشاغب بازا الجدلي هذا باعتبار
مادته القريبة واما باعتبار مادته البعيدة اي المقدمات من جهة ما تصدق بها او تخيل من التخييل
اربعة اقسام المولف من المسلمات والمولف من المظنونات وما معها والمولف من المشبهات بغيرها والمولف
من المخيلات ووجه الحصر في هذه الاربعة بحسب انحصار المواد في هذه الاربعة وانما انحصر المواد في هذه
الاربعة لان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق ولا هذا ولا ذاك والثالث مطروح
في العلوم لعدم الفائدة والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او
لا يشبهه وما يكون لسبب هو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب هو المشبهات بغيرها وغير الجازم
هو المظنونات وما معها اعني المشهورات في بادي الراي وما يقتضي تاثيرا غير تصديق هو المخيلات الثاني
اي القياس الاستثنائي متصل ومنفصل والاستثنائي في المتصل منتجه امران احدهما ما استثني فيه عين
المقدم ينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي ينتج نقيض المقدم لانه صدق الملزوم يقتضي صدق
اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان
انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يستدعي صدق الملزوم ولا كذبه لجواز
ان يكون اللازم اعم من الملزوم وكذا المنفصل غير الحقيقي ينتج منه امران اما المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء
عين كل جزء من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء النقيض فلا يستلزم عين
الاخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين واما المنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين الجزء لا يستدعي عين الاخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما
المنفصلة الحقيقية فاستثناء كل يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما
قوله والاستقراء اي الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن الاستقراء هو حكم على كلي بما ثبت لجزئياته فان كانت
الجزئيات محصورة يسمى استقراء تاما وقياسا مقسما كقولنا المطلوب اما ان يكون معلوما من كل الوجوه او مجهولا
من كل الوجوه او معلوما من بعض الوجوه ومجهولا من بعضه وكل ما هو معلوم من كل الوجوه امتنع طلبه وكل
ما هو مجهول من كل الوجوه امتنع طلبه وكل ما هو معلوم من بعض الوجوه ومجهول من البعض امتنع طلبه ينتج المطلوب
امتنع طلبه وهذا يفيد اليقين ان لم يكن الجزئيات محصورة لم يفد الا الظن وذلك لاحتمال ان يكون الجزئيات
التي لم يستقرا حالها على خلاف الجزئيات التي استقرئت فلم يفد اليقين بالنسبة الى الحكم الكلي بل انما يفيد الظن
مثاله

مثاله الحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لما ان استقرينا بهايم والسباع كذلك فالحكم بان
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرا خلاف ذلك
كالتمساح فانه يقال انه يحرك فكه الاعلى عند المضغ والتمثيل هو الحكم على جزئي اخر لحكم ذلك الجزئي لاشتراكهما
في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو
لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الوصف الذي جعل علة علة فان ثبوت الحكم في احدى الصور لا يدل على
ان الوصف المشترك بينهما هو علة الثبوت ولو ثبت عليه الوصف المشترك فمن الجائز ان يكون خصوصية الاصل
شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا
لعليته او خصوصية الفرع مانعة منها بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعني الاستدلال
بالكلي على جزئياته ويكون في تلك الصورة يكون الحكم فيها ثابتا لغوا لا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل هذه
الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير فن الكلام اي في المنطق فلا وجه لايرادها هو زايد على ما ذكرنا
ههنا قال والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان كان يعترض
الوضع للمجرد والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة
اقول لما فرغ من مباحث النظر اورد مسئلتين في التعقل احدهما ان التعقل يستلزم التجرد والاخرى ان
التجرد يستلزم التعقل واليه اشار بقوله والتعقل والتجرد متلازمان على معنى ان كل متعقل مجرد وكل مجرد عاقل
والتعقل عبارة عن ادراك الشيء من حيث هو هو من غير ان يقترن المادة اي ادراك الطبيعة المجردة عن الغواشي
الغريبة والاعراض المادية والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مفارقة الصور
والاعراض فيكون قائما بذاته اذا عرفت هذا فنقول في بيان المسئلة الاولى وهي استلزام التعقل للتجرد اي ان
كل متعقل مجرد ان كل متعقل يحصل فيه الصورة المعقولة وكل ما يحصل فيه الصورة المعقولة مجرد اما الصغرى فلما
عرفت ان التعقل انما يكون بارتسام الصورة الكلية اي المعقولة في العاقل واما الكبرى فلان كل ما يحصل فيه
الصورة المعقولة فهو محل للصورة المعقولة وكل ما هو محل للصورة المعقولة فهو مجرد اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلان محل الصورة المعقولة لو لم يكن مجردا لكان منقسما لما عرفت ان المادة وما يقارنها من الماديات
منقسمة فالصورة المعقولة الحالة فيه منقسمة لان الصورة المعقولة كلية في العاقل من حيث ذاته لا من
حيث حلولها في طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث
حلوله في طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في
الحقيقة وحينئذ يلزم ان يكون الاجزاء متشابهة في الحقيقة للمجموع فيكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة
عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع والمقدار فان انقسام الشيء الى الاجزاء المتشابهة
يقتضي ان يكون الشيء ذا وضع وذا مقدار والى هذا اشار بقوله فان كان يعترض الوضع واما ان ينقسم
الى اجزاء مختلفة فيلزم تركب الحال اي الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل حينئذ قابل
للقسمة الغير المتناهية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان الاجزاء مختلفة في الحقيقة فلا بد وان
يكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب الشيء من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل محال والى هذا القسم اشار
بقوله والا تركب مما لا يتناهى هذا تقرير هذا البرهان مع ما ذكر له في الكتب وهذا مخصوص بالتعقل

المثال الذي يقتضي حلول الصورة المعقولة في العاقل واما التعقل الذي ليس كذلك فهو ليس التعقل الذي
يكون كحصول نفس المتعقل فلا يثبت استلزامه للتجرد بهذا البرهان لا يقال قد قلتم لو لم يكن المتعقل مجردا لكان منقسما
ممنوع فانه يجوز ان يكون المتعقل نقطة فلا يكون منقسمة مع انها غير مجردة لانا نقول قد بينا فيما قبل
ان المتعقل اي المدرك للكليات لا بد وان لا يكون عرضا فلا يرد هذا المنع واعلم ان اثبات هذا المطلوب
يمكن بوجه اسهل وهو ان يثبت ان الصورة العقلية ليست بذات وضع فمحلها اي العاقل ينبغي ان يكون غير ذي
وضع لان كل حال في ذي وضع فهو ذو وضع تقرير البرهان على المسألة الثانية هو ان يقال كل مجرد يصح ان يكون
معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وهو مجرد قائم بالذات يصح ان يكون عاقلا فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا
اما الصغرى فلان كل مجرد يكون بريا عن الشوائب المادية والعلائق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن
ماهيته وكل ما هو كذلك فلا مانع لماهيته ان تصير معقولة لذاتها لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير
معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقلة التي من شانها ان تعقلها واما الكبرى فلان كل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا
قائما بالذات اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وغيرها
مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان
يعقل مع غيره واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل
ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بالذات اما الصغرى فظاهر
واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك
الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد
المقارنة المطلقة فان استعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة المطلقة
المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة
متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة
على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تتوقف على
المقارنة في العقل بان يحل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بالذات امتنع ان يكون مقارنته
للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنان منها تعين
ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح
ان يعقل اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بالذات يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال للمحل
وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا نعني بتعقل ذلك الغير الا مقارنة ذلك الغير الموجود
المجرد القائم بالذات فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته
لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان ان يعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة
تعقله للغير تستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقل انه يعقل
ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقله لذاته لان تعقل القضية يستدعي تعقل المحكوم عليه
به فامكان تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقله لذاته ثم ثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته

فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول نفسه او حصول مثاله والثاني باطل لامتناع
حصول مثاله فيه والا يلزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله هو حصول نفسه ونفسه دائما
حاصل لا يغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فاذا عرفت ذلك فنقول قوله و
لاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزم لامكان المصاحبة
اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات محذوفة والبرهان على الوجه الذي
قررناه وان كان فيه اطناب وصعوبة لكن يندفع به اكثر الشبهات الواردة في هذا الموضع بظهر ضعف هذا
القول الذي المتصف للغني المتعسف **قال** ومنها القدرة وتغاير الطبيعة والمزاج بمقارنة
الشعور والمغايرة في التابع ومصححة للفعل بالنسبة وتعلقها بالطرفين وتتقدم الفعل لتكليف الكافر
والتنافي ولزوم احد المحالين لولاه ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر ولا استبعاد في تماثلها
وتقابل العجز تقابل العدم والملكة وتضاد الخلق لتضاد احكامها والفعل **اقول** ومن الكيفيات
النفسانية القدرة الجسم من حيث هو جسم غير مؤثر والا لتشاركت الاجسام بل انما يؤثر باعتبار امر يقارنه
ويسمى ذلك الامر الصفة المؤثرة والقوة وهي مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وانما قيد هذا التقييد لان الشيء
الواحد ربما صار مبدأ للتغير في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج يكون
تاثيره في الحقيقة في آخر لا في نفسه والصفة المؤثرة اما ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى
التقديرين اما بالشعور او لا بالشعور فهذه اربعة اقسام الاول وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بالشعور
هو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون الشعور هو الطبيعة والثالث
وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالشعور هو القوة الحيوانية المسماة بالقدرة والرابع وهو الذي
يصدر عنه افعال كثيرة لا بالشعور هو النفس النباتية والقدرة تغاير الطبيعة والمزاج اما
مغايرتها للطبيعة فلان القدرة بالشعور تؤثر بخلاف الطبيعة فانه بدون الشعور يؤثر وما يؤثر بالشعور
غير ما يؤثر بدون الشعور واما مغايرتها للمزاج فلان المزاج والقدرة متغايران في التابع والمغايرة
في التابع يدل على مغايرة المتبوع بيان المغايرة في التابع فلان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون تاثيره التابع له من جنس تاثير الكيفيات الاربع
وتاثير القدرة التابع لها مغاير له لان تاثيرها الفعل فلو كان القدرة عين المزاج لكان تابع المزاج بعينه تابعا
لها والقدرة مصححة للفعل بالنسبة الى الفاعل لان الصفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل على الاختيار فان القادر هو
الذي يصح منه الفعل وتركه والموجب هو الذي يجب منه الفعل وانما قيد بقوله بالنسبة لان الفعل في نفسه ممكن
صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا وصحيحا والا يلزم التكلف فالقدرة جعله ممكنا وصحيحا بالنسبة الى الفاعل واختلفوا
في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهبت المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين اي الفعل و
ضده على السواء واختاره المصنف وذهبت الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد والحق انه ان اريد بالقدرة
العلة التامة التي هي مجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة ليست بصالحة لان يتعلق بها
الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان لوقوع الاثر عند العلة التامة وان اريد بها القوة العضلية
وحدها التي هي حالة متى انضم اليها القصد الى احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها القصد الى الضد الآخر

حصل ذلك شك ان القدرة صالحة لان يتعلق بالضدين لانه حينئذ يكون مفهوما مشتركا بين القدرتين
اللذين احدهما علة تامة لاحد الضدين والاخر علة تامة للضد الاخر لكن التفسير الثاني موافق للعرف
فانه على التفسير الاول يلزم وقوع اسم القدرة على انواعها بالاشتراك اللفظي وهو مناف للعرف واختلفوا
في ان القدرة هل هي متقدمة على الفعل ام مع الفعل فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الاخر واختار
المصنف الاول واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان
حال الكفر والثاني باطل بالاجماع بيان الملازمة انه حينئذ لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر
والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني ان القدرة لا تكون مع
الفعل للزوم التنافي بين القدرة وبين كونها مع الفعل لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل تحصيل
الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمها ان تستغني عنها لان حال حدوث الفعل صار الفعل موجودا
فلا حاجة اليها لان تدخل من العدم الى الوجود وثبت في الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم واذا كان التنافي
بين القدرة وبين كونها مع الفعل لازما امتنع الجمع بينهما فلا تكون القدرة مع الفعل الثالث لو لم تكن القدرة
قبل الفعل لزم احد الامرين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى والثاني بقسميه باطل بيان الملازمة
ان قدرة الله تعالى اما حادثة او قديمة فان كان الاول لزم الامر الثاني وان كان الثاني يلزم ان يكون العالم
الذي هو فعله قديما لان المفروض ان القدرة مع الفعل فيلزم الامر الاول واجيب عن الاول بان الكافر
حال الكفر مكلف بالايمان من حيث انه قادر عليه بمعنى انه مامور بان يؤمن حال القدرة لا قبلها وهذا
ليس تكليفا بما لا يطاق وعن الثاني بان الحاجة الى القدرة وحدها لاجل ان يخرج الفعل من العدم الى الوجود
لا الى القدرة مع حدوث الفعل او عدمه والحاجة الى القدرة وحدها حال حدوث الفعل متحققة وعن الثالث
ان كلامنا في قدرة العبد ولا نسبة لقدرة الله تعالى الى قدرتهم والاشاعرة احتجوا على ان القدرة مع الفعل
بان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت القدرة قبل الفعل لم تكن باقية عند الفعل فلا تكون عند
الفعل قادرا وفيه نظر اذ لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين والحق انه ان اريد بالقدرة الصفة المستجمعة
لجميع الشرائط لا تكون قبل الفعل بالزمان بل معه وان اريد بها القوة المسماة في العضلة يكون القدرة
قبل الفعل بالزمان ولا يجوز ان يتعدد القادر على مقدور واحد اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد
بقادرين لانه لو وقع بهما لكان وقوعه بهذا موجبا لاستغنائه عن الاخر ووقوعه بذاك موجبا لاستغنائه
عن هذا فوقوعه بهما يوجب استغناءه عن كل منهما ولا شك انه حال وقوعه بالقادر يكون محتاجا اليه فيكون
في حال احتياجه اليهما مستغنيا عنهما وهو محال وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور
لانه يمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون كل منهما قادرا عليه ولكن لا يمكن وقوعه بهما ولا
استبعاد في تماثل القدر ذهب طائفة الى ان القدر مختلفة ويستبعد ان يكون متماثلة لانه لا يجتمع
قدرتان لقادر على مقدور واحد لانه كما يمتنع ان يقع مقدور واحد بقادرين كذلك يمتنع وقوعه بقدرتين
لقادر واحد بعين ذلك الدليل واذا امتنع اجتماع قدرتين لقادر واحد على مقدور واحد فلا بد وان لا تكون
القدر متماثلة فلتنوع الا يلزم وضع المقدور عند تعدد القدرة لان تماثل القدرتين يقتضي صحة المقدور بهما
وقد بينا ان القدرتين لا تجتمعان على مقدور واحد ورد المصنف هذا المذهب بانه لا استبعاد في تماثل القدرتين

بحيث تمتنع القدرتان ان تجتمعا على مقدور واحد لما بينا جواز اجتماع قادرين على مقدور واحد لكن
لا يجوز اجتماعهما على وقوع مقدور واحد كما بينا انه لا يجوز اجتماع القادرين على وقوع مقدور واحد واذا
جاز اجتماع قدرتين على مقدور واحد جاز تماثلهما اذ لا يلزم من تماثل القدرتين امتناع المقدور ومع تعدد القدرة
وهو جائز فلا استبعاد في تماثل القدرتين والعجز يقابل القدرة بالاضداد فانهم اختلفوا في انه هل يكون
التقابل بينهما كتقابل العدم والملكة بان يكون العجز عدما والقدرة ملكة او تقابل الضدين فذهبت المعتزلة
الى الاول واختاره المصنف وذهبت الاشاعرة الى الثاني واحتجوا عليه بان كل واحد يجد من نفسه التفرقة
الضرورية بين كونه ممنوعا من القيام حال كونه زمنا وغير ممنوع منه حال كونه غير زمن فاختصاصه
بالمنع من القيام الممكن له حال كونه زمنا اما ان يكون لا لمخصص وهو باطل او لمخصص عدمي وهو باطل اذ المخصص
للمنع علة له والعلة صفة ثبوتية فيمتنع ان يتصف العدمي بها او لمخصص موجود ولا يجوز ان يكون ذلك المخصص
من الامور المتحققة حالة القدرة فالعجز غير الذات والحيوة والعلم والارادة والبنية وهو ظاهر فتعين
ان يكون امرا موجودا غير متحقق في الجسم عند القدرة فيكون ضدا له وفيه نظر فان الاتصاف بالعلية يمنع
ان يكون المتصف بها عدميا لان العلية من الاوصاف الاعتبارية فحينئذ جاز ان يكون المخصص للمنع عدم القدرة
واحتجت المعتزلة بان العجز غير محسوس في نفسه كالالوان والطعوم ولا موجب لحال ثابت عليه يستدل
بها عليه فلا يكون ثابتا والجواب عنه ان العجز وان لم يكن محسوسا فلا نسلم انه لا حال له بل الزمن
يجد من نفسه انه عاجز عن القيام كما يجد من قامت به القدرة من نفسه كونه قادرا وان سلمنا امتناع ذلك
الحال فلا نسلم انه يلزم منه انتفاء العجز فان انتفاء الدليل مطلقا لا يستلزم انتفاء المدلول فكيف انتفاء
دليل واحد والحق ان العجز ان كان عبارة عن مثل ما يعرض للمرتعش بما نجده من حركته عن حركة المختار
فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا اما ان كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الاعضاء يعبر
عنها بالتمكن او بما هو علة له والعجز عدم تلك الهيئة فالقدرة وجودية والعجز عدمي ولعل المعتزلة ذهبوا
الى هذا والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بلا تكرر وروية وهو يضاد القدرة لان احكامهما متغايرة
لان القدرة صالحة لان تقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا
لاحدهما فقط وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق يضاد الفعل ايضا اذ الفعل قد يكون تكلفا بخلاف
الخلق ولهذا تصدر بها الافعال من غير روية واعلم ان ما ذكره يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل
ولا يفيد تضادهما ولعله اراد بالتضاد التغاير في المفهوم والحدث قال ومنها الالم واللذة
وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافة تختلف بالقياس وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية لا غير
وقد يستند الالم الى التفرق وكل منهما حسي وعقلي وهو ما تواتري اقول ومن الكيفيات النفسانية اللذة والالم
وهما نوعان من الادراك تخصصا باضافتهما الى كمال وخير وشر وافة تختلف بالقياس الى المدركين اما اللذة
فهو ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير والالم ادراك ونيل لوصول
ما هو افة وشر عند المدرك من حيث هو افة وشر والادراك قد عرفت والنيل الوجدان وانما لم يقتصر على
الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا يتحقق
بحصول مثال اللذيذ بل يتحقق بحصول نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا بد فيها من الادراك والنيل

لا يدل عليه الا بالالتزام وانما ذكرهما اذ لم يوجد لفظ يدل بمجموعها بالمطابقة وقدم الاعم الكاشف بالحسية
واردفه بالمخصص الدال بالالتزام وانما قيل لوصولهما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة
ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ وانما قيل لما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد
يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة
اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر في الالتذاذ كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس
الامر والكمال والخير ههنا هو الكمال والخير بالقياس الى الغير ومعناهما ما هو حاصل لما من شانه ان يكون له ذلك
الشيء حاصلا له اي يناسبه ويليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب
من حيث انه اقتضى براءة ما من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرا لتعلق معنى اللذة
بهما واخر الخير لان ذكره التخصيص لذلك الشيء المعنى وان قيل من حيث هو كمال او خير لان الشيء قد يكون كمالا او خيرا
من وجه دون وجه والالتذاذ به مختص بالوجه الذي هو كمال او خير منه فهذه ماهية اللذة ومقابلها ماهية
الالم ويعرف فائدة القيود ثمة عند معرفة فائدة القيود ههنا وقال محمد بن زكريا الطبيب اللذة خروج عن
الحالة الطبيعية لانه انما يحصل بسبب انتفاء ما يعرض للطبيعة من تبدل حال وهو غير صحيح لان اللذة
ليست خروجا عن الحالة الطبيعية لا غير بل الخروج حاصل عند حصول اللذة بالعرض فقد اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وقد يستند الالم الى تفرق الاتصال يعني ان تفرق الاتصال يكون سببا للالم في الحي
وقيل عليه بان تفرق الاتصال عدمي والالم امر موجود والعدمي لا يجوز ان يكون علة للوجودي اجيب
بان العدمي قد يكون علة معدة لموجود وكل من اللذة والالم حسي وعقلي لان الادراك المختص الذي هو اللذة او الالم
ان كان بالحس فهو حسي وان كان بالعقل فعقلي واعني بالحس القوى التي تدرك النفس بها الجزئيات سواء
كانت ظاهرة او باطنة واللذة العقلية اقوى من الحسية وكذا الالم واعلم ان جماعة من الظاهريين
ينكرون اللذات والالام العقلية والحق انها ثابتة واقوى من الحسية اما ان اللذة العقلية ثابتة
فلما عرفت ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك والجوهر العاقل
كماله وخيره هو ان يتمثل فيه جلية الحق قدر ما يستطيعه ثم يتمثل فيه معلولاته المترتبة المتسلسلة
الموجودة على ما هو عليه تمثلا يقينيا خالصا عن شوب الظنون والاوهام ولا شك ان هذا الكمال خير بالنسبة
اليه وانه اذا تمثل فيه يكون مدركا لوصوله اليه فيكون ادراكه لوصول هذه الكمالات التي هي كمال وخير
بالنسبة اليه لذة له واذا نسبت هذه اللذة الى اللذة الحسية يكون اقوى منها لانه كلما كان الادراك اقوى
كانت اللذة اقوى لان اللذة هي الادراك ولا شك ان الادراك العقلي اقوى من الادراك الحسي لان الادراك العقلي خالص
الى الكنه عن الشوب والحسي مشوب كله فان الحس لا يدرك الا الكيفيات التي تقوم بسطوح الاجسام التي تخص فاذن
اللذات العقلية اقوى من اللذات الحسية واذا عرفت ان اللذة العقلية اقوى من الحسية عرفت ان الالم العقلي
اقوى من الحسي قال ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم واحدهما لازم الاخر بل وصفا بر
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة اقول ومن الكيفيات
النفسانية الارادة والكراهة فقيل انهما نوعان من العلم بمعنى الاعم فان الارادة عبارة عن علم الحي بما في الفعل
او اعتقاد او ظن بان له او لغيره ممن يؤثر خيره منفعة يمكن وصولها اليه او الى ذلك الغير من غير مانع من
بد

تقعر او نحوه وهو باطل فانا نجد من انفسنا مبدأ مرتبا على هذا العلم وهو الارادة نسميها بالميل لان
يقول هذا الميل انما يحصل لمن لا قدرة له على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة واما في افعاله فيكفي الاعتقاد
المذكور واحدهما اي الارادة او الكراهة لازمة للاخرى مع تغاير المتعلقين فانه اذا كان بين متعلقي الارادة
والكراهة تقابل فارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الاخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد
المتقابلين لازمة لارادة الاخر لا نفسها وذلك بشرط التفطن بالضد وقيل ارادة الشيء من غير شعور بالمنع
من الاخلال وكراهة الاخلال بالمراد فيكون ارادة الشيء كراهة ضده وانت تعلم ان هذا لا يدل على ان ارادة
الشيء كراهة ضده بل على ان كراهية ضده من لوازم ارادته والارادة والكراهة مغاير اعتبارهما بالنسبة
الى الفاعل بالارادة وغيره فان الارادة بالنسبة الى الفاعل بالارادة هي صفة تقتضي اختصاص الفعل بوقت دون
غيره واما ارادة غير الفاعل بالارادة ليست كذلك فان ارادة غيرنا على الفعل لا تقتضي تخصيص فعل الفاعل
بوقت دون وقت وفرق بين الارادة والشهوة وبين الكراهة والنفرة فان الارادة والكراهة قد تتعلقان
بذاتيهما فان الارادة قد تكون مرادة والكراهة قد تكون مكروهة بخلاف الشهوة والنفرة فان الانسان
لا يشتهي الشهوة ولا ينفر من النفرة قال فمن الكيفيات النفسانية الحياة وهي صفة تقتضي الحس و
الحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا اي الحياة بالنسبة الينا مشروطة باعتدال المزاج والمراد باعتدال
المزاج ان يكون لموضوع ما مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه ولا بد في الحياة من البنية وهي عبارة عن
الجسم المركب من العناصر الاربعة لان الحياة مشروطة باعتدال المزاج واعتدال المزاج لا يحصل بدون
البنية ويفتقر الحياة الى الروح وهي اجسام لطيفة تتولد من ابخرة الاخلاط سارية في عروق نابتة من
القلب وهي التي تسمى بالشرايين ومنهم من استدل على امتناع اشتراط الحياة بالبنية بان القائم بمجموع الاجزاء
اما ان يكون حياة واحدة فيلزم حلول العرض الواحد بالمحال المتكثرة وهو محال او القائم بكل جزء حياة على
حدة وهو محال لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحياة بجزء واحد على قيام الحياة بجزء اخر لكان القيام
بذلك الجزء ايضا موقوفا على القيام بالاول ويلزم الدور وهو محال واجيب بان الحياة قائمة بالمجموع من
حيث هو مجموع لا من حيث هي امور متكثرة حتى يلزم قيام العرض الواحد بالمتكثرة وايضا لا نسلم انه ان قام
بكل جزء حياة على حدة يلزم المحال قوله لان الاجزاء متماثلة فلو توقف جواز قيام الحياة بجزء واحد على قيامها
بجزء اخر لكان من الجانب الاخر كذلك فيلزم الدور قلنا قيام الحياة بكل جزء مشروط باجتماعه بالاجزاء الاخر
لا بقيام الحياة بها فلا يلزم الدور والموت عبارة عن عدم الحياة عما وجد فيه الحياة فيكون التقابل بينهما
تقابل العدم والملكة ومنهم من اثبت الموت صفة وجودية محتجا بقوله تعالى خلق الموت والحياة واجيب عنه
بان المراد بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي يقدر ايضا قال ومن الكيفيات النفسانية الصحة
والمرض والفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل والحقد اقول ومن الكيفيات النفسانية الصحة
والمرض اما الصحة فهي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة والمرض ملكة او حالة تصدر
عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة ومن الكيفيات النفسانية الفرح والغم والغضب والحزن والهم والخجل و
الحقد كلها غنية عن التعريف لان كل احد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها فتستغني عن
التعريف وهذه الكيفيات تابعة لانفعالات شاخصة بالروح الذي في القلب ثم ذلك الانفعال يشتد ويضعف

بسبب اشتداد الاستعداد وضعفه والسبب المعد لاصل الفرح هو كون حامله اعني الروح الذي في القلب على
افضل احواله في الكم والكيفيات اما في الكم فهو ان يكون الروح كثير المقدار وكثرة المقدار معتبر لامرين احدهما الاجل
ان زيادة الجوهر في الكم توجب زيادة القوة وثانيهما انه اذا كان كثيرا اتسع بسط وانبسط منه في المبدا وتبسط وانبسط
للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل عديه الطبيعة وتضبطه هناك ولا تمكنه من الانبساط و
اما في الكيف فهو ان يكون معتدلا في اللطافة والغلظ وان يكون شديد الصفاء والنورانية والاسباب
المعدة لاصل الغم مقابلات هذه الاسباب والاسباب الفاعلة للفرح هي المناسبة والاصل فيها تخيل
الكمالات العلم او القدرة ويندرج في هذه الاسباب الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل
المراد والاستيلاء على الغير واظهار ذلك الاستيلاء والخروج عن الامور المؤلمة وتذكر الامور الملذة ومقابلات
هذه الامور هي الاسباب الفاعلة للغم والاسباب الموجبة لشدة الفرح والغم فهي شدة هذه الاسباب وتتبع الفرح
تقوى الطبيعة وتخلخل الروح ويتبع الاول اعتدال مزاج الروح وحفظها عن التحلل وكثرة تولد بدل
المتحلل ويتبع الثاني الاستعداد للانبساط للطافته وانجذاب المادة الغادية اليه بحركة الروح بالانبساط
الى غير جهة المنافر ويتبع الغم مقابلات هذه ومن الكيفيات النفسانية الغضب والحزن والهم والخجل والحقد
وجميع الكيفيات النفسانية يلزمها حركة الروح اما الى الخارج او الى الداخل على التدريج اما دفعة او قليلا قليلا
اما الحركة الى الخارج دفعة ففي الغضب وقليلا قليلا ففي الفرح واما الحركة الى الداخل دفعة ففي الخوف وقليلا
قليلا ففي الحزن وقد يتفق ان يتحرك الروح الى جهتين دفعة واحدا اذا كان العارض يلزمه عارضان كالهم
فانه يوجد معه غضب وحزن فيختلف الحركتان لان الغضب يلزمه الحركة الى الخارج والحزن يلزمه الحركة
الى الداخل وكالخجل فان عند حصوله ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم اذا فكر وعلم انه ليس فيه كثير مضرة ينبسط
ثانيا والحقد يعتبر في تحققه امران احدهما الغضب الثابت والثاني كون الانتقام ليس في غاية الصعوبة
ولا في غاية السهولة قال والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب
والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية اقول لما فرغ من النوع الثالث من الكيفيات شرع
في النوع الرابع منها وهي الكيفيات المختصة بالكميات ونعني بالكيفية المختصة بالكم الكيفية التي تعرض للكميات
بالذات اولا وبواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تعرض للكم المتصل واما ان تعرض
للكم المنفصل اما العارض للكم المتصل فكالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة واما
العارض للكم المنفصل فكالزوجية والفردية والصمم والمنطقية وغيرها قال فالمستقيم اقصر الخطوط
الواصلة بين نقطتين وكذا انه موجود فكذا الدائرة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما والشكل
هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم ومع انضمام اللون تحصل الخلقة اقول الخط المستقيم اقصر الخطوط الواصلة
بين نقطتين في هذا التعريف نظر فانه انما يستقيم ان لو صح اتصاف شيء من تلك الخطوط بانه اقصر من الباقي
ولا يصح لانه لا يمكن ان ينطبق فلعلها على الباقي اذ لا امكان لا مكان ان يصير المستدير مستقيما وبالعكس لا يمكن
ذلك وقد يرسم ايضا بانه الذي اذا فرض عليه نقط كانت في سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
وقد يرسم بانه الذي ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض في جميع الاوضاع بخلاف المنحني فانه ربما
انطبق ثم يترك ان اذا جعل مقعر احدهما في محدب الاخرى واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق ولا شك في وجود الخط

المستقيم

المستقيم وكذا في انه موجود فان الدائرة ايضا موجودة وهي سطح محيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تتساوى
جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي
الطرفين وحركة طرفه الاخر منه الى ان يعود الى وضعه الاول والنقطة الثابتة هي مركزها والخط المار بالمركز
المنتهي الى المحيط من الجانبين قطرها والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير اي الخط المستقيم لا يكون ضدا
للخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يكون تواردهما على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير
لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح
مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة
متضادين والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم والحد ما به ينتهي الشيء كما في الكرية والتثليث
والتربيع واذا انضم اللون مع الشكل يكون المجموع خلقة قال الثالث المضاف حقيقي ومشهوري
ويجب فيه الانعكاس ويوجد التكافؤ بالفعل او القوة ويعرض للموجودات اجمع وثبوته ذهني والا تسلسل
ولا يستقل تعقل الاضافة بذاتها ولتقدم وجودها عليه ويلزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد
وتكثر اضافاته اقول لما فرغ من الجنس الثاني من الاعراض اعني الكيف شرع في الجنس الثالث منها
وهو الاضافة والاضافة تطلق على معنيين احدهما نفس الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي والثاني
المجموع الحاصل من الماهية التي يعرض لها الاضافة ومن الاضافة العارضة لها ويسمى المضاف المشهوري
مثال الاول الابوة والثاني الاب فالمضاف الحقيقي هو ماهية تكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل
ماهية اخرى تكون تلك الماهية ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الماهية الاولى سواء كانت الماهيتان متخالفتين كالابوة
والبنوة او متفقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسب التي هي غير الاضافة وان
كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل
النسبة فالنسبة التي لا يوخذ الطرفان فيها من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي يوخذ الطرفان
فيها هي الاضافة والامور التي توخذ منسوبة بلا زيادة فهو منسوب فقط وان اخذت منسوبة على هذا الشرط
فهي مضافة مشهورية فالمضاف المشهوري هو معروض المضاف الحقيقي مع المضاف الحقيقي وللمضاف خاصتان
مطلقتان احدهما وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل منهما الى صاحبه فان الاب اب للابن وكذا الابن
ابن للاب والعبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق
والاخرى وجوب التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كان احد المضافين موجودا بالفعل فلا بد ان
يكون الاخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الاخر موجودا بالقوة لكن يجوز
ان يكون معروض احدى الاضافتين موجودا دون الاخرى مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين
بالفعل احدهما اب والاخر ابن ولكونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شأن احدهما التقدم
ومن شأن الاخر التأخر بحسب المكان وتعرض الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب تعالى فكالاول واما
للجوهر فكالاب واما للكم فكالصغير والكبير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاضافة فكالاكبر والاصغر
واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء
واما للملك فكالاكسى والاعرى واما للفعل فكالاقطع والاصرم واما للانفعال فكالاشد [illegible] او

انقطاعها والمضاف من الامور الاعتبارية فثبوته ذهني بحسب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل الشيء الذي يكون معروضا له مع ما يقاس اليه واحتج على انه ليس بموجود في الاعيان بوجوه الاول انه لو كان موجودا في الاعيان لزم التسلسل لا الى نهاية في الامور الموجودة المترتبة والتالي باطل بيان الملازمة انه لو كان موجودا في الاعيان فلكان في محل وحلوله في محل نسبة بين ذات المضاف والمحل فيكون مضافا بالنسبة الى ذلك المحل وذلك المحل محلا بالنسبة اليه فيعرض للمضاف اضافة اخرى وكذا نقول بالنسبة الى الاضافة العارضة له فيلزم التسلسل قوله ولا يلزم تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض على هذا الدليل تقرير الاعتراض ان يقال المضاف هو المعنى المعقول بالقياس الى غيره لا ما له هذا المعنى فان ما له هذا المعنى انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شيء آخر بل هو مضاف لذاته فلا يعرض هذا المعنى ذات وشيء هو الاضافة بل هي مضاف بذاتها لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات فيتقرر الجواب ان تعلق الاضافة بذات الاضافة لذاتها لا ينفع في دفع التسلسل لان التسلسل يلزم من جهة ان الاضافة متعلقة بذات المضاف بسبب امر آخر حتى لو ثبت ان الاضافة لم تتعلق بالمضاف بسبب آخر لم يلزم التسلسل بل التسلسل انما لزم من جهة عروض اضافة اخرى للمضاف بسبب حلوله في المحل وعلى تقدير وجود المضاف في الاعيان يعرض لهذه الاضافة اعني الاضافة التي تكون بسبب حلوله في المحل سواء كان المضاف مضافا لذاته او بسبب معنى آخر الثاني ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم تقدم وجود الاضافة على نفسه وذلك لان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود وممتازة بخصوصيتها فان خصوصيتها بالوجود اضافة ثابتة على وجودها فيلزم تقدم وجود الاضافة على نفسه وفيه نظر اذ لا نسلم لزوم تقدم وجود الاضافة على نفسه بل غايته انه يلزم تقدم وجود فرد من افراد الاضافة على وجود فرد آخر ولا يكون محالا ويمكن ان يقال الضمير في قوله عليه راجع الى محل الاضافة وان كان غير مذكور لفظا لانه مستفاد من السياق وحينئذ يكون تقرير هذا الدليل على هذا الوجه وهو ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان يلزم ان يكون وجودها متقدما على محلها وذلك لان اتصاف محلها بالوجود اضافة وهي متقدمة على وجود محلها لان الشيء ما لم يتصف بالوجود لم يوجد فيلزم تقدم وجود الاضافة التي هي اتصاف المحل بالوجود على وجود محلها لان ذلك الاتصاف لا يكون قائما بنفسه بل بالمحل وهذا الوجه ليس بشيء فان اتصاف الشيء بالوجود هو الاضافة بمعنى الانضمام لا الاضافة التي يكون الكلام فيها الثالث لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان يلزم عدم تناهي الاضافة الموجودة المترتبة في الاعيان لان لكل مرتبة من مراتب الاعداد والتالي باطل بيان الملازمة ان لكل مرتبة من مراتب الاعداد يلزمها اضافات غير متناهية فان الاثنين يلزمه نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهلم جرا وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد الرابع لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان يلزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا تتناهى والتالي محال بيان الملازمة ان لله تعالى بالنسبة الى كل الموجودات اضافة **قال** ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعرض له الاختلاف والاتفاق اما باعتبارنا مادة او لا **اقول** لما ذكر مباحث المضاف الحقيقي اراد ان يشير الى مباحث المضاف المشهوري

نقول كل مضاف مشهوري يخصه مضاف حقيقي ولا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما المضاف المشهوري فلا بد من ان يتعلق المضاف الحقيقي الآخر الذي يكون بازائه بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر وحينئذ يعرض لها الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين اما ان يكون على صفة مخالفة لصفة الاخرى او لا يكون على صفة كذلك فان كان الاول يعرض الاختلاف كالابوة والبنوة في الاب والابن وان كان الثاني يعرض الاتفاق كالاخوة في الاخوين ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين او في احدهما او لا باعتبار امر زائد في شيء منهما والاول كاختصاص العاشق الذي هو المضاف المشهوري بالعشق الذي هو المضاف الحقيقي فانه باعتبار امر زائد في العاشق والمعشوق اما في العاشق فهو الهيئة المدركة وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها الادراك والثاني كالعالم المضاف الى المعلوم فانه باعتبار قيام صفة العلم بالعالم دون حصول زائد في المعلوم والثالث كاليمين والشمال فانهما متضايفان لا باعتبار امر زائد في واحد منهما **قال** الرابع الاين وهو النسبة الى المكان وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اقول** لما فرغ من الجنس الثالث من الاعراض شرع في الجنس الرابع منها وهو الاين ومفهومه انه هيئة بنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لا انه نفس النسبة الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا شك ان كون الشيء في مكانه يكون نسبة الى المكان من لوازمه لا انه نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق وعند المتكلمين الاين اربعة انواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما الحركة فهو كون الجوهر في الحيز بعد حصوله في حيز آخر واما السكون فهو كون الجوهر في الحيز الواحد اكثر من زمان واحد واما الاجتماع فهو حصول الجوهرين في حيزين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث واما الافتراق فهو حصول الجوهرين في حيزين يمكن ان يتوسطهما ثالث **قال** والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكان بعد آخر **اقول** ذكر للحركة تعريفين احدهما التعريف الذي ذكره ارسطو والثاني التعريف الذي ذكره المتكلمون اما تعريف ارسطو فهو ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة واعلم ان الحركة في نفسها كمال لان الكمال انما يكون في الشيء بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتمتاز عنه من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصلت صار الشيء بها بالفعل ولم يبق بعد فيه ما يتعلق بذلك الفعل بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود بالفعل لم يبق بالقوة اسود من جملة الاسود الذي له بخلاف الحركة فانه اذا حصلت وصار الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه ما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة فان المتحرك بالقوة اذا صار متحركا بالفعل بقي بعد متحركا بالقوة من جملة الحركة المتصلة التي هو بها متحرك بالفعل والثاني ان سائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون سائر الكمالات متأدية اليه بخلاف الحركة فانها اذا حصلت بالفعل يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متأدية اليه فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين احدهما قوة البادي منها والثانية قوة الامر المتأدي اليه وكل من الحركة وذلك الامر كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر كمال ثان وعند الحركة بالفعل يكون كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر واما الكمال الاول الذي هو الحركة

فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم يحصل بحيث لم يبق شى منها بالقوة اذا عرفت ذلك فنقول الحركة كمال
اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا للجسم
بالقوة من كل جهة فانها ليست كمالا اولا له من حيث هو بالفعل بل كمالا اولا من جهة ما بالقوة وهذا احتراز
عن الصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذى لم يصل الى المقصد فيكون كمالا اولا لما بالقوة لكنها لا يكون
من الجهة التى بها بالقوة فان الصورة النوعية لا تكون كمالا لما بالقوة من هذه الجهة الخاصة بل يكون كمالا له
مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة انه بالفعل واما تعريف المتكلمين فهو ان الحركة هو حصول
الجسم فى مكان بعد حصوله فى مكان آخر فيل تعريف الحركة بهذا غير معقول لان الحركة اما ان يكون عبارة
عن حصول المتحرك فى الحيز الاول او حصوله فى الحيز الثانى او عن مجموع الحصولين او عن انتقال المتحرك من احد
المكانين الى الآخر والجميع باطل اما الاول والثانى فلانها لو كانت عبارة عن احد الحصولين لتحققت ماهية
الحركة كلما تحققت تلك الحصول لكن ذلك محال لان عند حصوله فى الحيز الاول لم يشرع المتحرك فى الحركة وعند
حصوله فى الحيز الثانى انقطعت حركته وكذا الثالث لان الحصولين لا يجتمعان فى الوجود فيمتنع تركب
الحركة الموجودة منهما ولان الحصول الاول مما منه الحركة والحصول الثانى ما اليه الحركة وما منه الحركة
وما اليه طرفاها وطرف الشى لا يكون مقوما له واما الرابع فلان الانتقال عبارة عن اتصاف المتحرك بالحصولين
بعد اتصافه بالحصول الآخر والاتصاف لا يكون ثبوتيا فلا يكون حركة لان الحركة ثبوتية ولقائل
ان يقول انها عبارة عن مجموع الحصولين قوله مجموع الحصولين لا يوجد ماهية واحدة قلنا ماهية الحركة
على هذا الوجه وهو ان لا يكون اجزاؤها موجودة واما قوله الحصولان طرفا الحركة فممنوع بل الحصولان متوازيان
للحركة قال ودوجودها ضرورى اقول لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما لا يجوز ان يحصل فى
الاعيان والآخر يجوز ان يحصل فى الاعيان فان عنى بالحركة الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدا الى المنتهى
وهو الحركة بمعنى قطع المسافة فلا يحصل فى الاعيان البتة فان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن الامر المتصل
من المبدا الى المنتهى موجودا واذا وصل يكون هناك قد بطل هذا المتصل المعقول من حيث الوجود فكيف
له حصول حقيقى فى الوجود بل الحركة بهذا المعنى انها يرتسم فى الخيال بسبب نسبة المتحرك الى مكانين
مكان تركه ومكان ادركه فان صورة المتحرك لما ارتسمت فى الخيال ولها حصول فى مكان وقرب وبعد
من الاجسام ثم تبلغ ذلك الحصول لهذه الصورة عن الخيال بلحقها من جهة الحس صورة اخرى لها حصول
فى مكان آخر وقرب وبعد آخر فيتخيل الصورتان معا على انهما صورة واحدة لحركة ولا يكون لها فى الاعيان
حصول لها فى الخيال وان عنى بالحركة كالة المتحرك المتوسطة بين المبدا والمنتهى بحيث اى حد يفرض فيه
لا يوجد قبله ولا بعده فيه لاحدى الطرفين فهى موجودة وهى صفة واحدة يلزم المتحرك ولا يتغير البتة ما دام
متحركا نعم قد يتغير حدود التوسط بالفرض فليس المتحرك متوسطا لانه فى حد معين ولكنه بل هو متوسط لانه
بحيث اى حد يفرض لا يكون قبله ولا بعده فيه وكونه بهذه الصفة امر واحد يلزمه دائما فى اى حد كان ليس صفة
بذلك ... والكمال الاول بالحقيقة هذه واما اذا قطع ذلك الحصول هو الكمال الثانى والحركة بهذا
المعنى توجد للمتحرك فى آن لانه يصح ان يقال له فى كل آن يفرض انه فى حد وسط لم يكن قبله ولا بعده فيه وما يقال
من ان كل حركة ففى زمان فيعنى به احد المعنيين الاول ان الحركة الممتدة من المبدا الى المنتهى المرتسمة فى

الخارج

لكن لما ثبت ذلك فهذه الحركة وجودها على نحو وجود الامور فى الماضى ويحققها بان الامور الموجودة فى الماضى
قد كان لها وجود فى آن من الماضى كان حاضرا بخلاف هذه الحركة فانها لم يكن لها وجود فى آن اصلا اثبت فى
ان الحركة التى هى الحالة المتوسطة يلزمها الزمان لا على معنى انها يلزمها مطابقة الزمان بل على معنى انها
يلزمها حصول قطع ذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان لانه كان ثابتا فى كل آن منذ ذلك الزمان
فيكون مستمرا فى ذلك الزمان فانه قبل الكون فى المكان فى آن لا يكون قبله ولا بعد فيه امر كلى وكذلك
اضافته الى المكان وكذلك الآن ونقيد الكل بالكلى لا ببعض الجزئية فيكون المعقول من الحركة التى تلتسم
انها موجودة فى الاعيان امرا كليا وليس بموجود بالفعل بل الموجود بالفعل الكون فى هذا المكان لعلم يكن قبله
ولا بعد فيه ولا من الكل انما يحقق بالشخاصه ولا يكون الكلى شيئا واحدا موجودا بعينه فالحالة المتوسطة
التى هى الكون فى المكان انما يحقق فى ضمن الكون فى هذا المكان وذاك المكان فاذا انتفى هذا الكون فى المكان
انتفى الكون فى المكان واذا تحقق الكون فى ذاك المكان يحقق الكون فى المكان فى ضمنه فيكون الكون فى المكان
صفة متغيرة متجددة ما دام المتحرك متحركا وانتم قلتم انه صفة مستمرة غير متغيرة ما دام متحركا اجيب
بان الكون فى المكان من حيث هو مقول على متمكنات كلى واما من حيث هو مقول على متمكن واحد ولكن دفعة
بل فى آن آن فى كل آن يكون فيه وقتا مخصوصا انه فى هذا المكان او فى ذاك المكان فليس بكلى بحسب هذه
التخصصات فانه شى واحد شخصى واحد بعينه وبحقيقته تخصص بعد تخصص بحسب عبارة واحدة قائمة بموضوع
تارة بفعل فى هذا وتارة فى ذلك او رطوبة تارة بفعل عن هذا وتارة عن ذاك وهى واحدة بعينها وذلك
لان التخصص بهذا المكان او ذاك ليس امرا موجودا بالفعل اذ المسافة المتصلة التى بين المبدا والمنتهى لا اجزاء
لها بالفعل بل يعرضها التجزية لاسباب واما قبل عروض القسمة فلا اجزاء فلا امكنة بالفعل حتى
يكون التخصص بذاك المكان او بهذا موجودا بالفعل فكانت الحركة للمتحرك الواحد فى المسافة الواحدة موجودة
ولم يكن كثيرة بالعدد فلى ثبت ان صفة بالعدد بالضرورة فاذا عرض للمسافة قسمة فاذا اختلف ولم يكن ذلك
ما يتعلق بالحركة ولا الحركة يتعلق به ولا احدهما موجبا للآخر كانت الاثنينية التى تعرض غير متكثرة
بالذات بل بالعرض ومن طريق نسبة الواحد المتخصص بعينه الى الامور المتكثرة العارضة اذا عرفت
هذا سهل عليك رد الشبهة التى اوردها زينون على ان الحركة ليست بموجودة وتقرير الشبهة ان الحركة
لو حصلت فى الاعيان فلا يخلو اما ان يكون قابلة للقسمة او لا يكون والثانى باطل اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان التالى فلانه لا يشبه شى منها اما الثانى فلانها لو لم تقبل القسمة لزم عدم انقسام المسافة
فيلزم الجزء الذى لا يتجزى وهو ممتنع واما الاول فلانها لو قبلت القسمة فلا يخلو اما ان يكون شى منها
موجودا فى الحال او لا يكون والثانى باطل لانها لو لم يكن شى منها موجودا فى الحال لم يكن موجودا فى الماضى
ولا فى المستقبل اما فى الماضى فلان الموجود فى الماضى هو الذى كان موجودا فى وقت كان حاضرا فاذا لم يكن
موجودا فى الحاضر امتنع ان يكون موجودا فى الماضى واما فى المستقبل فلان المستقبل هو الذى يتوقع حصوله
فاذا لم يكن له وجود فى الحال امتنع ان يكون له وجود فى المستقبل فاذا لم يكن موجودا فى الحال امتنع وجوده
مطلقا والتقدير بخلافه فتعين ان يكون شى منها موجودا فى الحال فالقدر الموجود منها فى الحال لا يكون
يكون منقسما او لا فان كان الاول كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفترضة للحركة غير موجودة
ما يتعلق به الكلى واحدة من الحركة الواحدة المتخصصة والقسمة فى المسافة ليست بموجبة للاخرى لانه يمكن مشتركة اصح منها من غير الاخرى

معا لانها غير قار الذات فلا يكون الحركة الحاضرة حاضرة بل احد جزئيها هو الماضي وهذا ظاهر فثبت ان الحركة الحاضرة غير منقسمة فالمسافة التي وقعت تلك الحركة عليها غير منقسمة فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع

والجواب ان الحركة الموجودة في الخارج هي كون الجسم متوسطا بين المبدا والمنتهى وهي غير منقسمة لانها غير ممتدة فان الممتدة هي الحركة الموجودة في الخيال لا في الخارج واما قوله لو كانت غير منقسمة يلزم عدم انقسام المسافة قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو كانت منطبقة على المسافة وليس كذلك فان الحركة المنطبقة على المسافة هي الممتدة الموجودة في الخيال واما الحركة الموجودة في الخارج فلا يكون عدم انقسامها موجبا لعدم انقسام المسافة ولا انقسام المسافة موجبا لانقسامها لما عرفت

قال وتتوقف على الستة المبدا والمنتهى والعلتين والمنسوب اليه والمقدار

اقول الحركة تتوقف على ستة امور ما منه الحركة وهو المبدا وما اليه الحركة وهو المنتهى واليه اشار بقوله المبدا والمنتهى وذلك لان المبدا والمنتهى يتقابلان لانها لا تحصل الا في شيء قوله والعلتين اي الحركة تتوقف على العلتين اي الفاعل وهو المحرك والقابل وهو المتحرك فان المتحرك موضوع للحركة قابل لها والمحرك فاعل لها قوله والمنسوب اليه اي الحركة تتوقف على المنسوب اليه وهو ما فيه الحركة لان الحركة ينسب اليه ما فيه الحركة وهو المقولة التي وقعت الحركة فيها لا الموضوع للحركة والمقولة التي وقعت فيها الحركة هو الامر المقصود حصوله في الحركة فان المتحرك عندما يتحرك موصوف بالتوسط بين امرين امر متروك وامر مقصود اما اينا او كيفا او وضعا او كما فذلك الامر المقصود حصوله في الحركة هو ما فيه الحركة قوله والمقدار اي الحركة تتوقف على المقدار وهو الزمان فانه عبارة عن مقدار الحركة

قال فامنه وما اليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا وهما اعتباريان يتقابلان احدهما بالنظر الى الثاني لان له

اقول لما عد الامور الستة اراد ان يشير الى مباحثها بالترتيب فابتدا بما منه وما اليه وتوقف الحركة عليهما ظاهر لان الحركة لما كانت كمالا كان لها خروج من حالة تكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدا وما منه وكان لها كمالا تنتهي اليه فذلك هو المنتهى وما اليه والمبدا والمنتهى قد يتحدان محلا بان يكون محل المبدا بعينه محل المنتهى وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبدا الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يكون المبدا والمنتهى يتضادان بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذاتي كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة وليس بين النقطة من حيث هي نقطة تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين لهما كون احدهما التي هي المركز غاية البعد من الفلك والاخر كون الاخرى التي هي المحيط غاية القرب منه والمبدا والمنتهى لكل منهما اعتباران يتقابلان لان اعتبار كل منهما بالنظر الى الثاني لان له اعني ذا المبدا وذا المنتهى فان المبدا والمنتهى اضافيان لان لذي المبدا وذي المنتهى والاعتبار الاخر لكل منهما بالقياس الى صاحبه اي اعتبار المبدا بالنظر الى المنتهى واعتبار المنتهى بالنظر الى المبدا اما اعتبار كل منهما بالقياس الى ذي المبدا وذي المنتهى فاعتبار التضايف فان المبدا مبدا لذي المبدا وذو المبدا ذو مبدا للمبدا والمنتهى منتهى لذي المنتهى وذو المنتهى ذو منتهى للمنتهى ولا شك ان المتضايفين يتقابلان واما اعتبار كل من المبدا والمنتهى الى صاحبه فلا يكون اعتبار التضايف اذ تعقل كل منهما غير مستلزم لتعقل الاخر فانه ليس كلما تعقل مبدا الحركة تعقل منتهاها وبالعكس

اذ

اذ من الجائز فرض حركة لا بداية لها ولا نهاية بل يكون بينهما تقابل التضاد اما بالذات او بالعرض بسبب ان لكل من المبدا والمنتهى اعتبارين يتقابلان بالنسبة الى ثالث لم يذكره الاعتبار الذي لكل منهما بالقياس الى الاخر لما تقدم ذكرهما من قبل حيث قال وقد يتضادان ذاتا وعرضا

قال ولو اتحدت العلتان لا متنع المعلول وعمت لخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما

اقول العلتان اي المحرك والمتحرك لا يكونان متحدين اي لا يجوز ان يكون المتحرك محركا لنفسه بل انما يكون المحرك امرا مغايرا للمتحرك واحتج عليه بوجهين الاول لو كان المتحرك بعينه المحرك لامتنع المعلول اي الحركة والتالي باطل لان الحركة ثابتة بيان الملازمة ان الجسم المتحرك اذا كان بعينه محركا فاذا تحقق الجزء الاول من الحركة يجب بقاؤه ببقاء الجسم لان الجسم لذاته مقتض له والجسم باق فيجب بقاء المعلول لامتناع تخلفه عنه واذا وجب بقاء الجزء الاول امتنع تحقق الجزء الاخر لان الحركة انما يتحقق اجزاؤها على سبيل التجدد والتقضي واذا امتنع تحقق الجزء الاخر من الحركة امتنع تحقق الحركة لامتناع تحقق الشيء بدون تحقق اجزائه فثبت ان الجسم المتحرك لو كان محركا بعينه امتنع المعلول الذي هو الحركة الثاني ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام متحركا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لثبتت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم الا يتحرك دائما قوله لخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما اشارة الى جواب سؤال وارد على الدليلين تقريره ان يقال الطبيعة تقتضي الحركة ولم يلزم من اقتضائها الحركة امتناع الحركة وكذا لم يلزم من اقتضائها عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليلين تقرير الجواب ان الطبيعة مختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فتقتضيها لتحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل تقتضي الجزء الاول لاجل ان يحصل لها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز امتناع الحال التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها

قال والمنسوب اليه اربع فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة دفعة ولا تعقل حركة في مقولتي ان يفعل وان ينفعل

اقول اراد ان يشير الى مباحث المنسوب اليه اي المقولة التي تقع فيها الحركة ونتكلم المراد بقولنا ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع لتلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع ولا نعني بقولنا ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي للحركة ولا ان المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر بمعنى ان الحركة تقوم اولا بالمقولة وبتوسطها تحصل للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذا عرفت ذلك فنقول المقولات التي تقع فيها الحركة اربع كم وكيف واين ووضع اما مقولة الجوهر فلا تقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجواهر توجد دفعة وتفسد دفعة فلا يوجد بين نوعها الصرفة وبطلانها الصرف كمال متوسط وذلك لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان بقيت الا الاشتداد والتنقص فلا تخلو اما ان يبقى نوع الجوهرية وسط الاشتداد والتنقص او لا يبقى فان كان

الاول لما تغيرت الحقيقة الجوهرية بل انما تغيرت عارض لها فقط فيكون هذا استحالة لا كونا وان كان الثاني
فيكون الاستعداد قد حل جوهرا آخر فكذا لكذا كل آن يفرض للاستعداد يحدث جوهر آخر فبطل الاول ويكون
بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وذلك محال لان الجواهر دون الكيفيات
اما بيان انا قلنا في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتفقة ثابتة في الآنات لا توجد شيء منها في زمان والا
لما وقعت الحركة كما قالوا لان الاستعدادات في الزمان في الحركة فاذا كان كل منها في آن فلا بد من ان يكون
بين جوهرين متتاليين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء من الجوهرين المتتاليين موجودا فيه او لا يكون
والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال
بالضرورة واما بيان عدم احالته في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين متتاليتين كل
منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان الذات المتحرك هو موضوع الكيفيات و
موضوع الكيفيات يكون باقيا بدون الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحرك هو الجوهر المتقدم او
ما دونه وعلى التقدير المذكور لا يبقى زمان انعدام الجوهرين المتتاليين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر
المركبة فلانها تنعدم بانعدام جزء من اجزائها وانعدام كل جزء منها دفعة لما مر في انعدام المركب دفعة
فلا يقع فيها حركة واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية فهي تابعة لمتبوعها فان كان متبوعها
قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا لانه لو بقي بحاله واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية
وقد فرض خلافه وكذا متى تابع لمتبوعه فان كان متبوعه تقع فيه الحركة كان متى تقع فيه الحركة بتبعيته واما الجدة
فيتبع دفعة فلا تقع فيها حركة واما مقولة الفعل والانفعال فلا يمكن عروض الحركة فيه بالذات من غير اعتبار
عروض الحركة لما يكون الفعل والانفعال بحسبه مثلا التسخن والتبرد لا يمكن عروض الحركة له بالذات من
غير اعتبار الحركة في السخونة او البرودة التي يكون التسخن والتبرد بحسبها فان التسخن عبارة عن هيئة التي هي سبب
انقطاعه عن الغير بزوال البرودة وحصول السخونة فعند عدم الحركة في البرودة لا يتصور ذلك قال نفي الكم
باعتبار دخول الماء في القارورة المكبوبة عليه ولصدع الانية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار
على التناسب اقول اراد ان يشير الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة تقع في الكم باعتبار
احدهما التخلخل والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف
ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا يكون لها في نفسها
مقدار لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان لا تختص لذاتها بمقدار دون ما هو اكبر واصغر منه
فيجوز ان تخلع مقدارا اصغر وتلبس كبيرا وبالعكس الذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما دخول
الماء في القارورة المكبوبة على الماء بعد ذلك ان القارورة اذا مصت تكبت على الماء يدخل الماء فيها ودخول الماء
فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة اذا مصت خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فدخل فيها الماء عند
الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد المص ازداد مقداره بسبب المص ليشغل المكان ثم تكاثف ببرد الماء او بطبعه
عند صعود الماء فيرجع الى حجمه الطبيعي الاول محال لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف الوجه
الثاني تصدع الانية عند الغليان بتقدير ان الانية اذا مليت ماء وشد راسها واغليت فعند الغليان تتصدع
والا فتصدع لا يتصور الا من ثلثة وجوه احدها بسبب حركة ما هو فيها الى الخارج والثاني بسبب حركة ما هو خارج
عنها

عنها الى الداخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان ما فيها لو تحرك الى تلك
الجهة وجب ان ينفلق الانية اليها لان سلها اسهل من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال المختلفة
عن الطبيعة المتفقة بهيئة واما الثاني فلانه لا ثقبة فيها فيمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها واما النمو فهو
ان يزيد مقدار الجسم بسبب اتصال جسم آخر به بحيث احدث فيه بنفوذه وتداخله فيها واشتبه بطبيعته
زيادة في جميع الاقطار على نسبة طبيعية والذبول يقابله وهو ان ينقص مقدار الجسم في الاقطار الثلثة على
التناسب بسبب انفصال بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول ظاهر لا حاجة الى دليل يدل عليهما قال و
في الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اقول اراد ان يشير الى بيان
الحركة في الكيف واستشهد على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد صار حارا بالتدريج وبالعكس اي الماء الحار
صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف هي الاستحالة فقوله مع الجزم ببطلان الكمون والبروز اشارة الى الجواب
دخل مقدر توجيهه انا لا نسلم ان الماء البارد اذا صار حارا مثلا يكون متغيرا في هذا النوع من الكيفية
حتى يلزم ان يكون استحالة اي حركة في الكيف وانما يكون متغيرا في هذا النوع من الكيفية ان لو لم يكن ظهور الحرارة
فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون ان الاجسام لا يوجد فيها شيء من
العناصر بسيطا صرفا بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم
من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يظهر ذلك المغلوب عن الكمون الى البروز ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس
بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين احادها فيحصل هنا كامن الحرارة والبرودة فقدر الجواب ان الجزم ببطلان
القول بالكمون والبروز لتكذيب الحس لهما وذلك لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا لاقته البشرة فلا
اما ان يصل الى كلها الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة اولا والقسمان باطلان اما الاول فلان البشرة
لو وصلت اليها لوجب ان يحس سخونتها كما يحس اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء
لطيف يسهل تفريق اتصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما تفريق اتصاله عما يكون اتصاله به غير طبيعي
فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي واعلم ان المتغيرين الاستحالة فرقتان اصحاب الكمون والبروز وفرقة
تزعم ان الحرارة في الماء الحار ليست على سبيل الظهور بل انما سخن الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار
التي وردت له وهذا المذهب ايضا باطل لتكذيب الحس له فان الجسم لو كان حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية
عليه من خارج لكانت الاجزاء النارية الطافية فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان جبلا
من الكبريت اذا لاقته نار صغيرة كشعلة مصباح يصير كله نارا ويحترق قال وفي الاين والوضع ظاهر اقول
وقوع الحركة في مقولة الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما للضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان
الافلاك تتحرك حركتها اما ان تكون مكانية اي اينية اي تتبدل مكان المتحرك بتلك الحركة او وضعية اي تتبدل وضع
المتحرك بتلك الحركة دون مكانه بالتدريج والاول باطل لانه لا تتبدل مكانها فتعين الثاني ضرورة انحصار حركاتها
فيها وانما لا يصدق له الحركة في الاين لعدم الكم عليها فانا نقول ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكلما كان كل جزء
منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان لانا نجيب بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي
لا تنفك عن امكنتها بل ان كل جزء منها جزءا من مكان الكل لان الكل كله في مكان وليس مكان الجزء جزء مكان الكل لان الجزء
مكان الكل جزء من الجزء وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا كل جزء مكان نفسه

فالكل شارك مكان نفسه لانه فرق بين قولنا كل جزء وقولنا مجموع الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون نصف المجموع والمجموع لا يكون نصف نفسه لان للكلية حصته خاصة مباينة لحقيقة كل واحد من الاجزاء قال و تعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والفاعل واختلاف المتقابل بل فيه والمنسوب اليه فتنفصل الاختلاف وتضادها لا وبين النفاد ولا مدخل للمتقابل بل بينهما الى علة الانقسام اقول اراد ان يشير الى وحدة الحركة وتعددها فقال له تعرضها اى تعرض للحركة وحدة شخصية باعتبار وحدة المقدار اى الزمان فانه لو تعدد لم يكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان اما ساعتين ابيض فيما بين سواد من زمان ثم انتقل اما ساعتين منه من المكان الاول الى المكان الثاني اما ساعتين ابيض فيما السواد لم يكن الاخير الاول ولا ساعته الاول بعينه الثاني لامتناع اعادة المعدوم لان الاخير الاول ولا ساعته الاول قد انعدم بانقضاء الزمان الاول وباعتبار وحدة المحل اى ما فيه الحركة اى الحركة تعرضها وحدة بالشخص باعتبار وحدة المقولة التي وقعت فيها الحركة لانه لو تعددت المقولة لم يجب ان يكون الحركة واحدة بالشخص فانه يمكن ان يقطع متحرك مسافة معينة ومع ذلك يستحيل وينمو بحيث يكون زمان هذه الحركات واحدا فيكون الزمان واحدا والمقولة متعددة فلم يتحد الحركة بالشخص باعتبار الفاعل بل اى الموضوع الذي يتحرك اى الحركة تعرض لها وحدة بالشخص باعتبار وحدة المتحرك فانه لو تعدد المتحرك لم يكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بموضوعين ثبت ان وحدة الحركة بالشخص يتوقف على وحدة الزمان والمحل والفاعل بل واما وحدة المتحرك فغير معتبرة في وحدة الحركة الشخصية فانا لو قدرنا محركا حرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة وان صدرت عن محركين لكن يبقى مع بينها الاتصالية فتكون واحدة بالشخص واتحاد المبدا والمنتهى لا يلزم عنده اتحاد الامور الثلثة لكن وحدة كل منها غير كافية فان المتحرك من مبدا واحد قد ينتهي الى شيئين وبالعكس ... المنتهى الى شيء واحد قد تحرك من مبدا ابتدا اختلاف المتقابل بل فيه اى المبدا والمنتهى والمنسوب اليه اى ما فيه الحركة تقتضي اختلاف الحركة بالنوع فان الحركة من المركز الى المحيط تخالف بالنوع الحركة من المحيط وكذلك الحركة الى المركز تخالف بالنوع الحركة الى المحيط والحركة في السواد الى البياض تخالف الحركة في الحرارة الى البرودة ولا يشترط اختلاف الموضوع في اختلافها بالنوع لان اضافة الحركة الى الموضوع امر خارج عن ماهية الحركة عارض لها واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات في الماهية وذلك لان افراد النوع الواحد مختلفة بالعوارض مع اتحادها بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف الازمنة في اختلافها بالنوع لانها من عوارض الحركة واختلاف العوارض لا يوجب اختلاف المعروضات بالماهية ولا يشترط ايضا اختلاف المحركات والا لكان كل الحد المحرك لحد الحركات بالنوع وليس كذلك لان المحرك الواحد قد يفعل حركات مختلفة بالماهية والمحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها حركة متوافقة في النوع لحركة آخر وتضاد الاولين اى المبدا والمنتهى يقتضي تضاد الحركة كالحركة من السفل الى العلو وبالعكس لا مدخل للمبدا والمنتهى في انقسام الحركة ولا للفاعل فيه بل انقسام الحركة بحسب انقسام الزمان وبحسب انقسام المسافة فانها لا تطابقها على الحركة وبحسب انقسام الموضوع لان الحركة عرض حال في الجسم والجسم منقسم والحال في المنقسم منقسم قال وتعرض لها كيفية بسببها تكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلفان بالماهية وسببا البطء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات

اجاب المصنف بانه بل اقول اراد ان يشير الى انقسام الحركة الى السريعة والبطيئة فقال له قد يعرض للحركة كيفية يشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية ويسمى تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة وقد يعرض لها كيفية تضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية ويسمى تلك الكيفية البطؤ فيكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في زمان اقصر او مسافة اطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اى هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ وذلك لان السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقبلهما فلا شيء من السرعة والبطؤ بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات في السرعة والبطؤ موجبا لاختلاف الماهية وسبب البطؤ الممانعة الخارجية ان كانت الحركة طبيعية والممانعة الداخلية اى الطبيعية ان كانت الحركة قسرية وكلاهما ان كانت الحركة ارادية وقيل ان سبب البطؤ تخلل السكنات في الحركة البطيئة ورده المصنف بانه لو كان البطؤ بسبب تخلل السكنات في الحركة البطيئة لما احسسنا بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطؤ والتالي باطل بالحس بيان الملازمة انه لو كان البطؤ لاجل تخلل السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يجري عدوا الى اليوم الذي فتحت النهار ... نسبة الحركات فيه في ذلك اليوم كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد قطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مقداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة واذا كان كذلك وجب ان يكون السكنات المتخللة في حركات الفرس في ذلك اليوم ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا تكون حركات الفرس محسوسة مع انها متصفة بالسرعة قال ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين اقول اراد ان يشير الى ان الحركتين المستقيمتين المختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة بينهما زمان سكون فقال لا اتصال لحركات ذوات الزوايا وهي الحركات المختلفة التي لا تكون على خط مستقيم ولا لذوات الانعطاف وهي الحركات التي تكون على خط مستقيم وبالجملة لا اتصال للحركات المختلفة بعضها ببعض بل يكون بينها زمان وهذه المسئلة مختلف فيها فذهب افلاطون الى نفي زمان السكون بينها وذهب ارسطو الى اثباته واختاره المصنف واحتج عليه بان الجسم المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو كان الوصول في الزمان والزمان منقسم ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا فان كان الاول فهذا البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ويجب تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان الجسم اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعدما كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه بميل آخر هو علة رجوعه عن ذلك الحد ويكون ذلك الميل مغايرا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة للوصول الى الحد وللاوصول اليه وذلك الميل موجود في آن اللاوصول ويكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع وجود ميلين مختلفين لجسم واحد في آن واحد فلا يخلو اما ان يكون بين الانين زمان اولا والثاني باطل والا لزم

بالاول ثانيا فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو محال فتعين الاول والمتحرك المذكور ليس بمتحرك في ذلك الآن
لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فوجب ان يكون سكون بين الحركتين فلا تتصل الحركة الثانية بالاولى
وهو المطلوب **قال** والسكون حفظ النسبة فهو ضد لمقابل الحركتين وفي غيره الاين حفظ النوع
اقول اختلفوا في ان السكون هل هو ضد للحركة او عدمها عما من شانه ان يتحرك واعلم ان الجسم
اذا لم يكن متحركا عن مكانه كان هنا امران مثلا زمانا احدهما عدم الحركة عنه مع ان من شانه التحرك
والثاني آن له موجود زمانا فان كان السكون هو الاول والثاني لازم له كان السكون عدميا
وان كان بالعكس كان السكون وجوديا فالحكماء ذهبوا الى الاول والمتكلمون ذهبوا الى الثاني فيكون
حينئذ النزاع لفظيا لكن الحكماء قالوا ان العقلاء اجمعوا ان الحركة مقابلة للسكون والمقابلة بينهما
لا يتحقق الا اذا تصور من السكون الامر العدمي لان التقابل بينهما لا بد ان يكون احدهما مقابلا للآخر حينئذ
اما ان عدم الحركة اولا ثم يطلب للسكون حدا يقابل بذلك الحد او بالعكس فان كان الاول وكان حد الحركة
انها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة الالفاظ الكمال الاول والقوة فالحد الذي يكون للسكون لا بد
وان يكون مقابلا لشيء منها فعلى تقدير ان يكون السكون هو الامر الثبوتي لا يكون حده مقابلا لشيء
لان مقابله عدمي بل لا بد وان يعتبر الكمال لهذا حده فيتعين ان يوخذ في حده ما يقابل احد اللفظين الاخيرين
هكذا السكون كمال اول لما بالقوة او كمال اول لما بالفعل والاول يقتضي ان يكون قبل كل سكون حركة
والا لم يكن السكون كمالا اول والثاني يقتضي ان يكون بعد كل سكون حركة والا لم يكن السكون اولا
ومفهوم السكون لا يقتضي شيئا من الامرين فيكون الحد باطلا فبقي ان نورد في تعريف السكون ما يقابل
الكمال وهو عدمي فيلزم ان يكون السكون عدميا واما ان يحد السكون اولا ثم يحد الحركة بما يقابله فعلى
تقدير ان يكون السكون ثبوتيا لا يمكننا تعريفه الا بما يتصور منه استمرار ذلك الامر الثبوتي وذلك
لا يمكن الا بذكر الآنات والواحد مثلا ان نقول انه الحصول في المكان الواحد زمانا او اكثر من آن واحد
او الحصول في مكان بحيث يكون قبله وبعده فيه وكل ذلك لا يعرف الا بالحركة التي فرضنا انها لا تعرف
الا بعد معرفة السكون فيلزم منه الدور وهو محال فتعين ان نحد الحركة اولا ثم نطلب ما يقابل ذلك
الحد للسكون ولا يمكن ذلك الا بان يكون السكون عدميا والمصنف اختار ان التقابل بين الحركة والسكون تقابل
التضاد وفسر السكون بحفظ النسب بين الاجسام الثابتة على حالها وفيه نظر لانه يلزم ان يكون
التعريف الذي للحركة مقابلا لهذا فيكون الجسم الواحد ليس بمتحرك ولا ساكن واختلفوا في ان المقابل
للحركة هل هو السكون فيما عنه الحركة وهو المبدا او السكون فيما اليه الحركة وهو المنتهى فذهب بعضهم
الى الاول وآخرون الى الاخر واحتج الاولون بان المقابل للحركة لا تخلو عنها والثاني ليس كذلك لان الحركة
متادية الى السكون في نهايتها والشيء لا ينتهي الى مقابله فتعين الاول وفيه نظر لان الحركة تنتهي الى
عدمها وذلك لان كلها متوجه الى العدم فبالضرورة ينتهي اليه واختار المصنف ان السكون يقابل الحركتين
الى الحركة عنه والحركة اليه اي الحركة عن المبدا والحركة الى المنتهى واليه اشار بقوله يقابل الحركتين يلزم
منه ان يكون السكون في المبدا والمنتهى مقابلا للحركة اما بيان ان الحركة عنه واليه مقابلة للسكون فلان
السكون ليس عبارة عن عدم حركة خاصة والا لكان كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا لان كل متحرك بغير تلك الحركة

فاقد عنه تلك الحركة بل هو عبارة عن عدم كل حركة فيكون الحركة عن المبدا والحركة الى المنتهى كل منهما
مقابل السكون ولزم منه ان يكون السكون في المبدا والمنتهى مقابلا للحركة والسكون في غير الاين
من المقولات الاخر التي وقعت فيها الحركة عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي وقعت فيها الحركة
قال ويضاد للتضاد فيه **اقول** السكون قد يعرض له التضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد
السكون انما هو للتضاد فيما فيه السكون اعني المكان الذي فيه سكون الجسم او النوع الذي يكون السكون
فيه فان السكون في المكان الاعلى يضاد السكون في المكان الاسفل وسكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه
في البرودة **قال** ومنه طبيعي وقسري وارادي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير
طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف فلا يكون دورية وقسريها يستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف وطبيعي
السكون يستند الى الطبيعة مطلقا **اقول** الكون اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة
والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبداه اما خارج عن ذات
الكائن اولا والثاني اما ان يكون بالشعور والارادة او لا فالذي مبداه غير خارج وبدون الشعور هو الطبيعي والذي
مبداه خارج هو القسري والذي مبداه غير خارج وبالشعور هو الارادي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة
امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى الثابت
بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي ليرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي
بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول النار في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي للطبيعة النارية فتقتضي
الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول النار في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فتقف
الجسم عن الحركة عند رده الى ما له الطبيعة فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا
يكون الحركة الدورية طبيعية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي
عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة
طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها
بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل الحركة المستقيمة تطلب
بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل
نقطة تفرض في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع مهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة
لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع والحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك
مستفادة من مبدا خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى
ان تصير مغلوبة للطبيعة فتستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي والسكون
الطبيعي يستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير
طبيعي **قال** وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة **اقول** الحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي
تصلح الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تصلح الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم
من حركة ذلك المقارن عدم بقاء نسبته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض
له الحركة بالفعل وقد لا يكون قابلا كالاول لا للاول حركة النملة على الرحى ومثال الثاني حركة الصورة الحالة

في الهيولى اذا عرفت هذا فنقول الحركة قد تكون بسيطة وهي مثل حركة الحجر الى تحت وقد تكون مركبة مثل حركة النملة على الرحى اذا كانت مخالفة لحركة الرحى في الجهة فان كلا من حركة الرحى وحركة النملة بالنظر الى نفسها بسيطة لكن اذا انظر الى حركة النملة من حيث هي حاصلة من حركتها بالذات وحركتها بالعرض بسبب حركة الرحى يكون مركبة والحركتان اذا تركبت وكانتا الى جهة واحدة احدثتا حركة تساوي مجموعهما وان كانتا في جهتين مختلفتين فربما احدثتا حركة متساوية للفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل فالحركة المركبة لا يتصور الا في متحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين

قال ولا تعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اقول اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس للانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتبار فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجب معنى آخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين البصري من المتكلمين الى انكار ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا تعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معللة بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه بها لزم الدور وهذا ما نهينه منه قال

الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اقول الجنس الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه نفسه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الآن ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى واذا نسب الشيء الى الزمان فاما ان ينسب الى زمان يطابقه ولا يفضل عليه كقولهم كان هذا الامر وقت الزوال او الى زمان اعم من ذلك كقولهم كان هذا الامر في سنة كذا ولم يكن في جميع السنة بل في جزء منها والاول حقيقي والثاني غير حقيقي كما في المكان الزمان المطابق مثل المكان المطابق في انه ينسب الى الزمان الواحد الحقيقي اشياء كثيرة بخلاف المكان الحقيقي الواحد فانه لا يمكن ان ينسب الا الى شيء واحد قال والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضين لها باعتبار آخر اقول لما كان متى نسبة الى الزمان اراد ان يشير الى ماهية الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضين للحركة باعتبار آخر والحركة تتجزى وتنقسم باعتبار تجزي المسافة وتصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بحسب تقدم بعض اجزاء المسافة وتاخر بعضها بحسب الوضع والمتقدم من الحركة ما يوجد في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يوجد في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من المسافة يوجد مع المتاخر منها بخلاف المتقدم والمتاخر من الحركة فانهما لا يوجدان معا فيكون للتقدم والتاخر خاصية لحقتهما من جهة عروضهما لاجزاء الحركة ويكون للحركة مقدار بحسب التقدم والتاخر العارضين لها باعتبار آخر غير اعتبار عروضهما للمسافة ولها مقدار آخر من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها فالزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضين لها باعتبار انهما لا يجتمعان في الوجود معا ولما كان الزمان اظهر الانية خفي الماهية اشار الى بيان ماهيته ولم يتعرض لوجوده قال فانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها ولا تفتقر وجود معروضها وعدمه اليه والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان وحدوث العالم يستلزم حدوثه اقول مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور وتعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فانها بالعرض

فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا تفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره الذي به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعني الآن لا يكون جزءا للزمان لانه فصل مشترك بين الماضي والمستقبل فلو كان جزءا للزمان لما امكن قسمة الزمان اليهما مثلا تقول من الغداة الى الآن ومن الآن الى العشاء فان كان الآن جزءا لم تكن هذه القسمة صحيحة لانه حينئذ يكون غير داخل في القسمين وهو جزء من الشيء المنقسم الى قسمين فيلزم التثليث فالآن عرض حال في الزمان كالنقطة فانه فصل مشترك بين الخطين وهو عرض حال في الخط قوله وعدمه في الزمان اشارة الى جواب عن سؤال مقدر توجيهه ان يقال الآن جزء من الزمان لان الآنات متتالية فيكون الآن جزءا له وانما قلنا ان الآنات متتالية لانا نعلم الآن اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لكان الآن منقسما والثاني يقتضي ان يكون عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين فيلزم ان يكون الآن جزءا من الزمان لان عروضه انما يكون على تقدير ان يكون الزمان متصلا وعلى تقدير تتالي الآنين لا يكون الزمان متصلا في نفسه توجيه الجواب ان يقال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هنا قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على معنى ان عدمه شيء واحد متصل منطبق على زمان لا يمكن ان يوجد الا في زمان كالحركة بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فيكون عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه وذلك كالنقطة فانها موجودة في طرف الخط وليست بموجودة في نفس الخط المتصل فيصدق انها معدومة في نفس الخط ولا يصدق انها معدومة في طرفه وحدوث العالم يستدعي حدوثه اعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان ايضا حادث لان الزمان ايضا من جملته قال السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين وفيه تضاد وشدة وضعف اقول الجنس السادس من المقولات التسع الوضع وهي هيئة تعرض للجسم لاجل نسبتين نسبة تقع بين اجزائه وبين جهات اجزائه في ان يكون بعض منها موازاة وانحراف ونسبة لها بالقياس الى امور خارجة عن موضوع تلك الهيئة اما امكنة حاوية او متمكنة محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والوضع يطلق على معنيين آخرين احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة والثاني هيئة تعرض للشيء باعتبار الى نسبة اجزائه بعضها الى البعض والاول منها واحد من المقولات التسع وفي الوضع تضاد لان وضع الانتصاب ورجلاه فوق الارض ورأسه في الهواء مضاد لوضعه اذا كان بالعكس من ذلك لانهما امران وجوديان متعاقبان على موضوع واحد ولا يجتمعان فيه وبينهما غاية الخلاف وفي الوضع شدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا وانحناء من غيره قال السابع الملك وهو نسبة التملك اقول الجنس السابع من المقولات التسع الملك وهي نسبة الشيء الى ملاصق ينتقل بانتقاله كالتسلح والتقمص والتختم والتعمم ومنه جزئي كهذا التسلح وكلي كالتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه قال الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا لزم التسلسل اقول الجنس الثامن والتاسع من المقولات التسع مقولتا ان يفعل

وان ينفعل اما ان يفعل فهو عبارة عن تاثير الشيء في غيره تاثيرا غير قار الذات في له ما دام يؤثر وان ينفعل
ذلك مثل التسخين ما دام يسخن والتقطيع ما دام يقطع واما ان ينفعل فهو عبارة عن تاثر الشيء عن غيره ما دام
متاثرا كالتسخن ما دام يسخن والتبرد ما دام يتبرد والتقطع ما دام يتقطع واختلفوا في ان هاتين المقولتين هل هما
من الموجودات الخارجية او الاعتبارات التي لا وجود لها الا في الذهن واختار المصنف الثاني في نفائس الفنون ثبوتهما
ذهنا اذ لو كانتا موجودتين في الخارج لزم التسلسل والتالي باطل بيان الملازمة انهما لو كانتا موجودتين
في الخارج لكان مؤثرية من لواحق المؤثر والمتاثرية من لواحق المتاثر فيفتقران اليهما فيكون تاثير كل واحد منهما
فيها بجهته زائدا عليه والكلام فيها كالكلام في الاولين ويلزم التسلسل قال المقصد الثالث في اثبات
الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه
لاستحالة الدور والتسلسل اقول لما فرغ من المقصد الثاني شرع في المقصد الثالث وذكر فيه ثلثة فصول
الاول في اثبات الصانع الثاني في صفاته ما يجوز عليه وما لا يجوز عليه الثالث في افعاله وآثاره وابتدأ
باثبات وجوده لانه هو الاصل والدليل عليه انه لا شك في وجود موجود … الموجود لا يخلو اما ان يكون واجبا او
ممكنا فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر الموجود لا يخلو اما ان
يكون واجبا او ممكنا فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فله مؤثر موجود فذلك المؤثر الموجود ان كان
واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلابد ان ينتهي الى مؤثر موجود واجب والا لدار او تسلسل وكل منهما باطل
مر في المقصد الاول في فصل العلة والمعلول قال الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي
الايجاب والواسطة غير معقولة ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين ومع اجتماع القدرة على
المستقبل مع العدم وانتفاء الفعل ليس فعلا للضد اقول لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني وابتدأ
بالقدرة ذهب جميع المليين الى ان تاثيره تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل
العالم وتركه وذهبت الفلاسفة الى ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم لازم لذاته كتاثير
الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه يقتضي كون تاثيره سبحانه
وتعالى فيه بالايجاب لا بالايجاب لما ثبت فيما سبق ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة ان تاثيره في وجود
العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه لانه حينئذ لا يخلو اما ان لا يتوقف وجوده عنه على شرط او يتوقف على شرط قديم
وعلى التقديرين يلزم قدمه والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر التام وهو محال او يتوقف على شرط حادث وهو باطل
والا لكان الكلام عائدا بعينه ولانه لو توقف على شرط حادث فالكلام فيه كما في العالم ولزم التسلسل
اما معا ان كان صدوره بحدوث شرط آخر معا او لا الى اول ان كان يحدث شرط زائل لانه حينئذ يكون
كل حادث مشروطا بحادث آخر قبله ويلزم منه حوادث لا الى اول وكلاهما محال لما مر فثبت ان تاثيره في وجود
العالم يلزم منه قدمه ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم واذا انتفى كونه موجبا تعين ان يكون قادرا مختارا
اذ لا واسطة بينهما لان صدور الفعل اما مع جواز ان لا يصدر عنه او مع امتناع ان لا يصدر عنه فان كان
الاول كان المؤثر قادرا وان كان الثاني كان المؤثر موجبا قوله والواسطة غير معقولة اشارة الى الجواب
اعتراض على الدليل المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر
ولم يقتض ان يكون واجبا لوجود سبحانه وتعالى هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب موجبا لشيء … على سبيل

الايجاب موجودا قديما ليس بجسم ولا جسماني قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة تقرير الجواب
ان يقال الواسطة بين الواجب تعالى والعالم غير معقولة لان ذلك القادر الذي هو الواسطة يمتنع ان يكون
واجب الوجود لامتناع اجتماع واجبي الوجود في الوجود ولانه حينئذ لا يكون صادرا عن الواجب تعالى واذا لم يكن
واجبا يكون ممكنا فيكون من جملة العالم لان المراد من العالم ما سوى الله تعالى فلا يكون واسطة بين الله تعالى
وبين العالم والا يلزم ان يكون واسطة بين الله تعالى وبين نفسه وهو محال ولقائل ان يدفع هذا الاعتراض
لا يجوز ان يكون الواجب الوجود يقتضي القادر على سبيل الايجاب لان القادر من شأنه التغير والاختلاف
والموجب لا يقتضي الا امرا ثابتا على نهج واحد غير مختلف وفيه نظر اذ يجوز ان يكون الاختلاف والتغير راجعا
الى القدرة القادر لا الى الموجب قوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين هذا جواب
معارضة للدليل المذكور توجيه المعارضة ان يقال الدليل الذي ذكرتم وان دل على ان واجب الوجود قادر
لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان القادر على التقدير الذي ذكرتم وهو انه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك محال
وذلك لان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية وجوديا كان او عدميا امتنع منه
الترك لامتناع عدم الاثر عند وجود المؤثر التام بالضرورة فلا يكون متمكنا من الترك فلا يكون قادرا وان
لم يستجمع امتنع الفعل لامتناع وجود الاثر عند عدم المؤثر التام بالضرورة فلم يتمكن من الفعل فلا يكون
قادرا واذا امتنع ان يكون المؤثر قادرا امتنع ان يكون الواجب قادرا لانه مؤثر توجيه الجواب
ان يقال نختار ان المؤثر مستجمع لجميع الشرائط التي لا بد منه في المؤثرية واستجماعه بان يكون المؤثر المختار
مأخوذا مع قدرته التي تستوي بالنسبة اليها طرفا الفعل والترك ومع داعيه الذي رجح احد الطرفين
وحينئذ يجب وقوع الفعل بعدهما فالوجوب بالقدرة والداعي والوجوب بالقدرة والداعي لا ينافي تمكنه من
الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي والامكان
اي استواء الطرفين وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها … جواب هذه المعارضة
المؤثر المستجمع لجميع ما لا بد منه في المؤثرية يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حال البتة
في الحالين فلا يمتنع الترك حينئذ وفيه نظر لانه حينئذ يكون ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الآخر ويجوز
… ينتفي به الانقلاب الممكن الذاتي في ذاته واجبا لذاته في وقت آخر فينسد باب اثبات الصانع لا يقال
المختار يجوز ان يختار احد المتساويين لا لمرجح وذلك لان الجائع مخير بين احد القدحين المتساويين من غير ترجيح
احدهما على الآخر وكذلك الهارب من السبع او العدو يختار احد الطريقين المتساويين من غير ترجيح احدهما
على الآخر لانا نقول المختار هو الذي يكون فعله تبعا لارادته وداعيه والداعي يكون مرجحا والجائع
والهارب لم يختر كل منهما احد المتساويين بل غايته ان المرجح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع
قوله واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم جواب معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهه ان يقال
ما ذكرتم وان دل على انه قادر لكن عندنا ما ينفيه وذلك لان المؤثر في الشيء لو كان قادرا متمكنا اما ان
يكون متمكنا حال حصول احد الطرفين او قبل حصول شيء منهما والاول محال لانه حال حصول ذلك الطرف
يكون ذلك الطرف واجب الحصول واذا كان ذلك الطرف واجب الحصول كان الطرف الآخر ممتنع الحصول
فلا يكون متمكنا من الطرفين لاستحالة التمكن بين الواجب والممتنع والثاني ايضا محال لانه حينئذ يكون متمكنا

من الطرفين بالنسبة الى الاستقبال لكن شرط الحصول في الاستقبال لحصول الاستقبال في الحال لا الاستقبال
في الحال في الحال وشرط الحصول في الاستقبال في الحال والموقوف على المحال محال فالحصول في الاستقبال في الحال
فلا يكون مقدورا تقرير الجواب ان يقال ان اجتماع القدرة على الفعل في الاستقبال مع عدم الوقوع
في الحال ممكن في الحال ومع الوقوع في الحال ممتنع في الحال والمحال انما لزم من جمع الوقوع في الحال وهو
وقوع القدرة ووقوع الفعل والحاصل ان شرط الحصول في الاستقبال التمكن بالنسبة الى الاستقبال
في الحال لا حصول الاستقبال في الحال واجتماع التمكن من الفعل بالنسبة الى الاستقبال مع عدم الوقوع في الحال
ممكن في الحال قوله وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد جواب معارضة اخرى للدليل المذكور توجيهها
ان يقال لو كان المؤثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين له لان القادر متمكن منهما والتالي باطل لان الترك
غير مقدور له لان الترك عدم والعدم نفي محض والنفي المحض لا يكون مقدورا تقرير الجواب ان القادر هو
الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد اي غير فعل
الترك قال وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة اقول لما بين انه تعالى قادر اراد ان يبين
انه قادر على كل الممكنات والدليل عليه ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات وعمومية العلة تستلزم
عمومية الصفة اي المقدورية بالنسبة الى جميع الممكنات وانما قلنا ان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات
لان علة المقدورية الامكان لان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف مشترك
بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا له تعالى فيكون قادرا على جميع الممكنات قال والاحكام
والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اقول لما فرغ من بيان كونه قادرا اراد ان
يشير الى انه عالم اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم الا قدماء الفلاسفة فانهم قالوا العلم حصول
صورة المعلوم في العالم وهو يستدعي اضافة ما للعالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين
فلا بد من ان يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يتبدل الواجب الوجود شيئا من غيره وان كانا
واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري حتى يتصور الاضافة بينهما ولا كثرة في واجب الوجود بوجه من
الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه واحتج المصنف على مذهب الجمهور بوجوه الاول تدبيره ان افعال
الله تعالى محكمة متقنة فيها ترتيب عجيب وتأليف لطيف يظهر لمن تأمل احوال الخلق وتشريح الاعضاء
وتفكر في هيئة الافلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها وبديهة العقل حاكمة بان امثال ذلك
لا تصدر عن الجاهل ولا يتكرر وقوع الفعل المحكم المتقن في علم الجاهل ... الثاني انه تعالى مجرد لما عرفت
وتبيانه وكل مجرد عالم لما عرفت ... الثالث انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات لانها اما مستندة اليه
بلا وسط او بوسط والله تعالى عالم بذاته لان العلم عبارة عن حصول المدرك عند المجرد والله تعالى لا يغيب
عن ذاته فيكون عالما بذاته وقد عرفت ان العلم بالعلة يستدعي العلم بالمعلول فيلزم ان يكون عالما
بجميع الموجودات والوجه الثالث يشعر بانه يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول
والثاني فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات قال
والتغاير اعتباري اقول هذا جواب عن اعتراض ورد على كونه تعالى عالما بذاته تقرير الاعتراض
ان العلم يستدعي الاضافة والاضافة لا تتصور بدون المنتسبين والله سبحانه وتعالى منزه عن الكثرة

واحد حقيقي لا نسبة فيه اصلا فيمتنع ان يكون عالما بنفسه تقرير الجواب ان علمه تعالى بذاته نفس ذاته
بالذات ومغاير له بنوع من الاعتبار وتغاير بالاعتبار كاف في تحقق الاضافة فان الاضافة لا تستدعي
تغاير المنتسبين بالذات بل تغايرهما بالاعتبار وانما يكون بحسب تغاير كونه عالما ومعلوما وتغاير كونه
عالما ومعلوما انما يتحقق باعتبار قيام العلم به فيكون تغايرهما بالاعتبار فرعا لقيام العلم به فلو كان
قيام العلم به فرعا لتغايرهما بالاعتبار لزم الدور واجيب بان تغايرهما بالاعتبار انما يتوقف على تغاير العالم
والمعلوم بالاعتبار وتغاير العالم والمعلوم بالاعتبار لا يتوقف على قيام العلم به بل يتوقف على اعتبار كونه عالما
ومعلوما واعتبار كونه عالما ومعلوما لا يتوقف على تغاير العالم والمعلوم بالاعتبار فلا يدور قال ولا يستدعي
العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا اقول هذا
جواب اعتراض على انه سبحانه وتعالى عالم بغيره من الموجودات تقرير الاعتراض انه تعالى لو كان عالما بغيره من
الموجودات والمعلومات لا تتحد بالعالم ولا بعضها مع بعض بل تكون صورا مغايرة له متقررة في ذاته فيكون تعالى
فاعلا وقابلا معا ويكون موصوفا بصفات حقيقية ويكون محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تقرير الجواب
انه تعالى كما لا يحتاج في كونه عالما بذاته الى صورة غير ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في علمه بما يصدر عن
ذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر وكونه تعالى محلا لتلك الصورة المعلومة ليس بشرط في علمه بها بل حصول
الصورة للعالم هو علمه به فلو حصل الصورة بوجه آخر غير الحلول في العالم حصل العلم ولا شك ان حصول الشيء للفاعل
في كونه حصولا لغيره اشد من حصول الشيء لقابله فاذن واجب الوجود تعالى وتقدس عالم بجميع الموجودات من
غير ان يحل فيه لان الموجودات باسرها حاصلة له من حيث انها صادرة عنه لا يعزب عنه مثقال ذرة محيط
بجميع الكليات والجزئيات على الوجه الكلي والجزئي من غير لزوم محال قال وتغير الاضافات ممكن اقول
هذا جواب عن اعتراض وارد على كونه تعالى عالما بالجزئيات على سبيل الجزئي علما زمانيا كعلمه انه وقع قبله او يقع
الآن او لم يقع تقريره انه تعالى لو كان عالما بالجزئيات علما زمانيا لكان محلا للتغير لان هذا النوع من العلم يحدث
مع حدوث المعلوم ويتبدل مع زواله والتالي باطل تقرير الجواب انا نمنع بطلان التالي لان التغير في
الاضافات والتغير في الاضافات جائز لانه لا يوجب التغير في الذات لانها من الاعتبارات قال ويمكن
اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين اقول هذا الجواب عن اعتراض على كونه تعالى عالما بالامور المتجددة
قبل وقوعها تقريره لو كان عالما بالامور المتجددة قبل وقوعها لكان تلك الامور واجبة والا لا يمكن ان يوجد
فينقلب علمه جهلا وهو محال ويكون ايضا ممكنة لانها امور متجددة فيلزم ان يكون تلك الامور واجبة ممكنة
وهو محال تقرير الجواب انه ان اريد بكونها واجبة انها واجبة الصدور من العلم فباطل لان العلم لا يكون
موجبا لصدور المعلوم من العالم ضرورة كونه عالما بذاته وبالمعدومات مع ان علمه لا يكون موجبا لصدور ذاته
عنه ولا لصدور المعدومات عنه وان اريد بكونها واجبة كونها بحيث يطابق علمه فهو صحيح لكن لا امتناع
في ذلك لان الوجوب باعتبار المطابقة والامكان بحسب الذات ويجوز ان يكون شيء واحد واجبا وممكنا باعتبارين
قال وكل قادر عالم حي بالضرورة اقول اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي لانه قادر عالم وكل قادر
عالم حي بالضرورة لكنهم اختلفوا في معنى الحياة فذهب النافون للصفات الموسومة لله تعالى الى انها سلبية
معناها انه لا يستحيل ان يكون عالما قادرا وذهب المثبتون للصفات الى ان الحياة صفة زائدة لاجلها يصح

ان يعلم ويقدر والا لم يكن حصول هذه الصحة اولى من لا حصولها وفيه نظر اذ يجوز ان يكون حصته المخصوصة لمانعية
في هذه الصحة قال وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى وليست زائدة على الداعي والا
لزم التسلسل او تعدد القدماء اقول اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فذهبت
الاشاعرة وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم الى ان الارادة صفة زائدة على العلم وذهب النجار الى انها كونه تعالى غير مغلوب
ولا مستكره وذهب الكعبي الى ان الارادة بالنسبة الى افعاله هي علمه بها وبالنسبة الى افعال غيره هي امره بها
وذهب ابو الحسين البصري الى انها هي علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد واحتج المصنف على
ثبوت الارادة مطلقا بان تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت مع جواز حصول غيره من المقدورات يحتاج
الى مخصص هو الارادة وذلك لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات على السواء وليست الارادة صفة زائدة على
الداعي لانها لو كانت صفة زائدة فان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وان كانت حادثة احتاج تخصيصها من جميع
المقدورات بوقت دون غيره الى ارادة اخرى ولزم التسلسل قال والسمع دل على انه تعالى بالادراك
والعقل دل على استحالة الالات اقول اراد بالادراك هنا ادراك المحسوسات والنقل دل على انه تعالى سميع بصير
والسميع هو المدرك للمسموعات والبصير هو المدرك للمبصرات لكن يكون ذلك حقيقة بالات جسمانية مثل الصماخ والباصرة
والعقل دل على استحالة الادراك له تعالى بالات جسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون بالات جسمانية
فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بالات
جسمانية قال وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول وانتفاء القبح يدل على صدقه
اقول اتفق المسلمون على انه تعالى متكلم لكنهم اختلفوا في معناه فذهبت المعتزلة الى ان معناه كونه تعالى موجدا
لحروف واصوات دالة على معان مرادة وذهبت الاشاعرة الى ان معناه هو الامر القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالعبارات
المختلفة ويسمى ذلك الامر الكلام النفساني واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بان عمومية قدرته
تعالى تدل على ثبوت الكلام لان جميع الحوادث داخلة تحت قدرته فالحروف والاصوات الدالة على المعاني الحاصلة في الاجسام
ايضا داخلة تحت قدرته والكلام النفساني في الامر القائم بالنفس الذي ليس بعلم ولا ارادة غير معقول اذ لا يعقل معنى غيرهما
ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهو قديم اذ لو كان قائما به لزم تعدد القدماء ويمتنع ان يكون قائما بغيره لانه
فلا نعقل مذهبهم وكلامه تعالى صادق لان الكذب قبيح والقبيح لا يجوز على الله لانه حكيم والحكيم لا يصدر عنه القبيح
قال ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد والشريك والمثل والتركيب بمعانيه والضد والتحيز
والحلول والاتحاد والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة والالم مطلقا واللذة المزاجية والمعاني والاحوال والصفات
الزائدة عينا اقول اراد ان يشير الى الصفات التابعة لوجوب الوجود منها البقاء اتفق جميع المثبتين للصانع
تعالى على انه باق ابدا والدليل عليه انه واجب الوجود ووجوب الوجود يدل على انه باق ابدا لا يعدم اصلا
والا لكان ممكنا فيلزم الانقلاب ثم اختلفوا فذهبت الاشاعرة الى انه تعالى باق ببقاء يقوم به وذهب القاضي
وامام الحرمين الى نفيه واختاره المصنف واليه اشار بقوله ونفي الزائد اي وجوب الوجود يدل على نفي زائد على
الذات هو البقاء وذلك لان المعقول من البقاء الذي هو الصفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم في الازمان الاتية وهذا
ممتنع في الواجب اذ يستحيل ان يكون لعدمه امكان حتى يحتاج الى معلل بمعنى ومنها نفي الشريك اي وجوب الوجود يدل
على نفي الشريك اي حقيقته التي هي الوجود الذي هو المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد
حقي

حقيقي وذلك لانه لو كان مشتركا بين اثنين فلا يخلو اما ان يكون تمام حقيقتهما او داخلا فيها او خارجا عنها و
الثالث باطل لانه لو كان خارجا عنها لا يخلو اما ان يكون عارضا لها اولا فان لم يكن عارضا لها لم يكن واحد منهما
واجب الوجود وان كان عارضا لها وكل عارض يحتاج الى معروضه وكل محتاج ممكن فلا يكون الواجب واجبا هذا
خلف وايضا يلزم ان يكون لكل واحد منهما ماهية ووجود يعرض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان
الواجب لا يكون له وجود وماهية والثاني ايضا باطل والا يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به
الامتياز وقد عرفت ان واجب الوجود لا يكون مركبا من امرين والاول ايضا باطل لانه حينئذ يكون الخصوصية
التي بها يمتاز كل واحد منهما عن الاخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافة اليها فان كانت في كل واحد
منهما كان كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتازا عن الاخر ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون
خصوصية احدهما لازمة للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها فيفتقر ماله تلك الخصوصية
في تلك الخصوصية الى الغير فلا يكون واجبا وايضا لو كانت علة الخصوصية الذات من حيث هي هي لم يوجد منها الا
واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة لا بد ان يكون متخصصة متعينة قبل المعلول فيكون
لها خصوصية اخرى ويلزم التسلسل او الدور او افتقار احدهما في الخصوصية الى الغير فيلزم الامكان وان
كانت علة الخصوصية الغير يلزم الامكان لا يقال المخصص الذي في كل واحد منهما مختص بانه ليس الاخر لانا نقول
سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وحينئذ كون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا ومنها نفي
المثل اي وجوب الوجود يدل على نفي المثل لان نفي الشريك يستلزم نفي المثل لان الشريك اعم من المثل لان المثل
هو المشارك في تمام الماهية بخلاف الشريك ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص ومنها نفي التركيب اي وجوب
الوجود يدل على نفي التركيب بمعانيه اي التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب
بحسب اجزاء الوجود كتركيب الجسم من الهيولى والصورة وذلك لما عرفت ان كل مركب ممكن ومنها نفي الضد
اي وجوب الوجود يدل على انه لا ضد له لان الضد يقال عند الجمهور لمساو في القوة ممانع وكل ما سوى الله
مخلوق له والمخلوق لا يساوي الخالق في القوة ولا يمانعه بل هو مقهور له ويقال في العرف الخاص لمشارك في الموضوع
معاقب والاول لا يكون في موضوع فلا ضد له بوجه ومنها نفي التحيز اي وجوب الوجود يدل على ان الواجب
لا يكون في حيز لان كل ما هو متحيز اما جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي الحلول اي وجوب الوجود
يدل على انه تعالى لا يحل في شيء لان المعقول من الحلول قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع
قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل في العارفين
والنصارى الى حلوله في عيسى فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فباطل وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه
او اثباته الا بعد تصور معناه ومنها نفي الاتحاد اي وجوب الوجود يدل على نفي الاتحاد وقد عرفت امتناع
اتحاد الاثنين مطلقا وقالت النصارى اتحد الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح القدس واتحد ناسوت
المسيح واللاهوت وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف في نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو
الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد
به غيره فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ومنها نفي الجهة اي وجوب الوجود يدل على انه
تعالى لا يكون في جهة لان كل ما هو في جهة جسم او جسماني وكل منهما ممكن ومنها نفي حلول الحوادث اي وجوب

الوجود يدل على انه تعالى لا يكون محلا للحوادث لان حدوث الحوادث فيه يدل على تغيره وانفعاله وذلك
ينافي الوجوب الذاتي ولان المقتضي لذلك الحادث ان كان ذاته لم يكن حادثا وان كان غيره يلزم الافتقار
ولانه ان كان صفة نقص استحال اتصاف ذاته به وان كان صفة كمال امتنع خلوه عنه ومنها نفي الحاجة
اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى لا يكون محتاجا الى غيره لا في ذاته ولا في صفة حقيقية متمكنة من
ذاته ولا في صفة كمالية اضافية لذاته لانه لو احتاج الى شيء خارج في صفة متمكنة من ذاته مثل شكل
او حيز او صفة لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو ممكن ومنها نفي الالم مطلقا اي
وجوب الوجود يدل على انه لا يتالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والله تعالى منزه عن
ان يكون منافيا لشيء اذ المبدا لا يكون منافيا لما له المبدا واما اللذة التي هي من توابع المزاج فلا شك
انه يستحيل على الله تعالى واما اللذة التي هي ادراك الكمال من حيث هو كمال فلا شك انها حاصلة لله تعالى
وعدم اذن الشرع باطلاق لفظ الملتذ عليه لا يدل على نفي معنى اللذة عنه ومنها نفي المعاني والاحوال
والصفات الزائدة في الاعيان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان الله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة
والارادة والحيوة والادراك والكلام والسمع والبصر وغيرها من الصفات هي تقتضي القادرية والعالمية والحيية وغيرها
من الاوصاف وذهب ابو هاشم ان لله تعالى احوالا مثل العالمية والقادرية وغيرها والحال لا يعلم ولكن
يعلم الذات عليها وذهب طائفة من المعتزلة ان الله تعالى صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه
الامور فان وجوب الوجود دال على نفيها وذلك لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد
ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات واجب الوجود لزم ان يكون الواحد المطلق فاعلا
وقابلا وهو باطل او غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره ولان وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن كل شيء فلا
يكون مفتقرا في العالمية الى العلم وغيره وكذلك سائر الصفات وانما قيد الصفات بكونها زائدة في الاعيان لانه
تعالى متصف باوصاف لكن تلك الاوصاف نفس الذات بالحقيقة ومغايرة لها بالاعتبار **قال** والرؤية
وسؤال موسى لقومه والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التاويل وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على
الامكان واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر **اقول** قوله والرؤية عطف
على المذكورات قبله اي وجوب الوجود يدل على نفي رؤيته تعالى اختلفوا في انه تعالى هل يصح ان يكون مرئيا ام لا
فقالت الاشاعرة نعم والباقون لا واختاره المصنف والدليل عليه انه مجرد لانه واجب الوجود والمجرد لا يصح
ان يكون مرئيا لان كل ما يصح ان يكون مرئيا يصح ان يكون في جهة وحيز ولا شيء من المجرد كذلك استدل الاشاعرة بالنقل
والعقل اما النقل فبقوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك وجه الاستدلال بالاية ان موسى سال
الرؤية ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى جهلا وعبثا ولا يجوز ان ينسب الجهل والعبث الى
الانبياء اجاب عنه بان سؤال موسى لاجل قومه والذي يدل على ذلك قوله تعالى حكاية عنه اتهلكنا
بما فعل السفهاء وقوله حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاستدلال به ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة
نحو المرئي طلبا لرؤيته فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني تعذر حمله على ظاهره فلا بد من حمله على
الرؤية التي هي مسببه للنظر بالمعنى الثاني واطلاق اسم السبب على المسبب من احسن وجوه المجاز اجاب عنه

بان النظر لا يدل على الرؤية ولهذا تقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين
الرؤية للارادة بل جاز ان يكون المراد غيرها مع ان له تاويلا آخر وهو ان يحمل الى على واحد الالاء وحينئذ
يكون المراد وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب وحينئذ
يكون المراد ناضرة الى ثواب ربها ناظرة لا يقال لما دليلان باطلان اما الاول فلان الانتظار سبب
الغم والاية مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب لا بد وان يحمل على رؤية الثواب
لان تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية لا بد له
كان اضمار الثواب اضمارا للزيادة من غير دليل لانا نقول الاية دالة على الحالة التي عبر عنها سبحانه
وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة ما هلان رتبنا الثواب
دليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي تتوقع ان يفعل بها فعل هو في شدته
وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فان تلك حال استقرار اهل النار في النار وقد فعل بهم
الفاقرة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع نضارة
الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستدعيا للغم كما ان انتظار اكرام الملك وعطاياه لا يكون موجبا
للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة الوجه اي شدة عبوسه
كانتظار عقاب الملك اذا تيقن عقابه ولا يحتاج الى اضمار الرؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار
لان النظر عبارة اما عن الرؤية او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة
انتظار لوصوله من النعم لما بينا وقوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به انه
تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة اجاب عنه بان
تعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان تقريره انه علق الرؤية باستقرار الجبل
حالة تحركه لان لفظة ان اذا دخلت على الماضي صارت بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل
فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان المستقبل والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط
عند حصول الشرط الذي يتم به علية العلة فان قال قائل ان عليه هو شرط يتم به علية العلة ولم يحصل الجبل
بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذن كان ما علق الله تعالى
الرؤية بالجبل كان متحركا واستقرار المتحرك من حيث هو متحرك محال فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية
لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط واما العقل فلان الجواهر والاعراض مشتركة في
صحة الرؤية وصحة الرؤية المشتركة بينهما لا بد لها من علة مشتركة والمشترك بينهما الحدوث والوجود و
لا يجوز ان يكون الحدوث هو العلة المشتركة لان الحدوث امر عدمي والعدمي لا يجوز ان يكون علة للوجودي
فتعين ان يكون العلة هو الوجود وهو مشترك بين الواجب وغيره فيكون صحة رؤية الواجب متحققة
وهذا الدليل ضعيف اذ لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن بل وجود الواجب مخالف لسائر الوجودات
في الحقيقة فلم يلزم من كون وجود الجوهر والعرض علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك ولئن سلم ان الوجود
مشترك فلا نسلم ان صحة الرؤية ذات هي معللة بعلة فان الصحة من الاعتبارات العقلية فلا تستقر
العلة وان سلم ان صحة الرؤية مفتقرة الى العلة فلا نسلم ان العلة هي الوجود والاشتراك في المعلول لا يقتضي

الاشتراك في العلة لجواز تعليل الامر المشترك بعلل مختلفة ولئن سلم اشتراك العلة فلا نسلم حصر المشترك في الوجود والحدوث ولئن سلم ان لا مشترك غيرهما فلا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية وذلك لان الحدوث والصحة كلاهما اعتباريان والامور الاعتبارية يجوز ان يكون بعضها علة لبعض ولئن سلم ان الحدوث لا يصلح للعلة فلا نسلم ان الجوهر يرى بل المرئي الاضواء والالوان ويمكن منع هذا الدليل من وجوه اخرى تظهر لمن له ادنى فطنة فلا حاجة الى ذكرها والحق انهم ان ارادوا بالرؤية الحالة التي نجدها عند ابصار الاجسام فتلك لا يصح في حق الله تعالى لان تلك الحالة لا تتصور الا عند ارتسام صورة المرئي في العين او عند اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وذلك محال بالنسبة الى الله تعالى وان ارادوا بها الكشف التام فذلك حق لانه عند كشف الغطاء وقطع العلائق والانخراط في سلك الملأ الاعلى يصير المعارف بنفسه لا ريب فيها كالمشاهدات وان ارادوا بها امرا آخر وهي الحالة التي يجدها الانسان حين ما يدرك الشيء بعد علمه به فيه تحتمل وذلك لانا اذا علمنا الشيء علما لا نزاع فيه ثم ادركناه نجد تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا ترجع عودها الى ارتسام الشبح او خروج الشعاع فهي عائدة الى حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم ويمكن ان يحصل تلك الحالة مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فلا يبعد ان يصح الرؤية بهذا الوجه على الله تعالى لكن يحتاج الى اثبات مغايرة هذه الحالة للكشف التام قال وعلى ثبوت الجود والملك والتمام وفوقه والحقية والخيرية والحكمة والتجبر والقهر والقيومية اقول لما بين الامور المنفية عنه تعالى التي يدل وجوب الوجود على نفيها شرع في الامور المثبتة التي يدل على ثبوتها وجوب الوجود فقوله على ثبوت عطف على قوله على نفي الى اخره اي وجوب الوجود يدل على ثبوت هذه الامور منها الجود وهي افادة ما ينبغي لا لعوض وقد اعتبر في مفهومه ثلثة اشياء الافادة وان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مرغوبا فيه مؤثرا بالنسبة اليه وان لا يكون لعوض وواجب الوجود جواد لانه لو كان مستفيضا بافادة ما ينبغي للممكن فلكان ناقصا بذاته مستكملا بالغير فيكون محتاجا الى الغير فلا يكون واجبا ومنها الملك اي وجوب الوجود يدل على انه ملك لان الملك هو الغني مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء ولا شك ان واجب الوجود كذلك لما عرفت انه لا يفتقر في ذاته ولا في صفات متمكنة من ذاته ولا في هيئات كمالية اضافية الى الغير وكل شيء يفتقر اليه لانه منه او مما منه وكل شيء غيره فهو مملوك له ومنها التمام وفوقه اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى هو التام وفوق التام لان التام هو ما حصل له بالفعل جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك اذ يمتنع عليه التغير والانفعال والتجدد وفوق التام هو ان يحصل منه جميع ما يحصل لغيره من الكمالات وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى حق اي ثابت اذ ما غيره بل للعدم والفنا بل احق من كل حق لانه محقق كل حق ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير لان الخير هو الوجود والشر هو العدم وفقدان الكمال بالذي يستحقه الشيء وواجب الوجود وجود محض غير فاقد لما هو كمال له يستحيل عليه ان ينعدم عنه شيء ومنها الحكمة اي وجوب الوجود يدل على انه حكيم لان الحكمة هي العلم بالاشياء على ما هو عليه والايجاد للاشياء على احسن النظام ولا شك ان واجب الوجود يعلم جميع الاشياء ويوجد الموجودات على ابلغ النظام واحسن الترتيب فيكون حكيما ومنها التجبر اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى جبار

لا بعد انقطاع الارتسام

لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يشتهيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو يوجبه ويجبره على الوجود فان وجود الكل منه ومنها القهر اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى قاهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى قيوم لانه هو القائم بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات قال واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما تقدم اقول ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهبت الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية مغايرة للقدرة وقد اخذوا هذه الصفة من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فجعل قوله كن متقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة قال المصنف هذه الصفات راجعة الى ما تقدم قال الثالث في افعاله الفعل المتصف بالزائد اما حسن او قبيح والحسن اربعة اقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع في الفصل الثالث الذي هو في افعاله الفعل لا يخلو اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث اولا والثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم اولا والثاني الحسن والاول القبيح والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح اولا والاول واجب ان استحق الذم بتركه والا فمندوب والثاني مباح ان لم يستحق بتركه مدح والا فمكروه والحرام ما يتعلق بفعله ذم فالافعال الحسنة والقبيحة خمسة قال وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجاز التعاكس اقول اختلفوا في ان الحسن والقبح هل هما عقليان على معنى ان يكون بعض الافعال موجبا للمدح او الذم عقليا او شرعي فذهبت المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني احتجت المعتزلة بوجوه الاول ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم والكذب بالمعنى المذكور حاصل بالضرورة من غير شرع ولهذا يعترف منكرو الشرائع به ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير الشرع الثاني لو ثبت الحسن والقبح شرعا لزم انتفاؤهما مطلقا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة انهما لو ثبتا بالشرع لا بالعقل لم يحكم العقل بقبح الكذب فيجوز وقوعه من الله تعالى فاذا حكم الشرع بحسن شيء او قبحه لم نجزم بحسنه او قبحه لجواز صدور الكذب حينئذ منه تعالى فلم يثبت الحسن والقبح اصلا الثالث لو ثبت الحسن والقبح بحسب الشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح بان يكون ما نعتقد حسنه يكون قبيحا وبالعكس فيجوز ان يكون ما نعظمه يعتقدون حسن الاساءة وقبح الاحسان لما وقع ان اعتقد عكس ذلك لكن التالي ظاهر الفساد بالضرورة وفي هذه الوجوه نظر اما الاول فلا نسلم ان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم ضروري ولهذا اتفق العقلاء على انهما من المشهورات العقلية التي لولا الشرائع والاخلاق والانفعالات لما جزم العقل بها واما الثاني فلانه بعد الشرع يحكم جزما بحسن ما حكم الشرع بحسنه وقبح ما حكم بقبحه واما الثالث فلا نسلم جواز التعاكس لو ثبت بحسب الشرع لجواز توافق جميع الشرائع فيه والمنكرون للشرائع قد يوافقون الشارع في بعض الامور قال ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور اقول هذا جواب عن اعتراض على قوله للعلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروري تقرير الاعتراض ان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان لو كان ضروريا لما وقع

التفاوت بينه وبين العلم بأن الكل أعظم من الجزء لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت وثبوت الثاني باطل بالوجدان تقرير
الجواب أنه يجوز التفاوت وثبوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت الواقع في تصور أطرافها وذلك بأن نقول إنا نجد
التفاوت بعد تصور الأطراف على الوجه الذي يتعلق به الحكم فلو كان ضروريا لما كان كذلك قال وما ركب
الله السعي فيه مع إمكان التخلص والجبر باطل أقول قوله وما ركب الله التبيين جواب عن دليل الأشاعرة على أن
حسن الصدق وقبح الكذب ليسا عقليين تقرير الدليل أن حسن الصدق وقبح الكذب لو كانا عقليين لما اختلفا
أي لما حسن الكذب ولا قبح الصدق لأن الأمور العقلية لا تختلف والثاني باطل فإن الكذب قد يحسن والصدق
قد يقبح وذلك إذا تضمن الكذب إنجاء النبي والصدق إهلاكه تقرير الجواب أنه إذا تعارض القبيحان ارتكب أقل
القبيحين مع الشعور بقبحه الأكبر وههنا ما صار الكذب حسنا والصدق قبيحا بل عارض قبح الكبرى فارتكب الأقل
الأقل فإن ترك إنجاء النبي مع القدرة عليه قبيح عظيم والإتيان بالكذب قبيح لكن قبحه أقل بالنسبة إلى قبح ترك إنجاء
النبي مع القدرة فارتكب القبح الأول مع الشعور بقبح الثاني على أنه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض فحينئذ
التعريض لا يرتكب فعل القبيح أعني الكذب قوله والجبر باطل هذا جواب عن دليل آخر لهم تقرير الدليل أن قبح الشيء
لقبح من الله أو من العبد والثاني بقسميه باطل أما الأول فمتفق عليه وأما الثاني فلأن العبد مجبور في صدور
الفعل منه واجب فيكون مضطرا وبالاتفاق لا قبح من المضطر شيء تقرير الجواب أنا نمنع بطلان القسم الثاني
لأن الجبر باطل كما سيأتي قال واستغناؤه وعلمه تعالى يدل على امتناع القبح عن أفعاله مع قدرته
عليه لعموم النسبة ولا منافي للامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عود النفع إليه أقول
اختلفوا في أنه تعالى هل يفعل القبيح أو لا فذهبت الأشاعرة إلى الأول والمعتزلة إلى الثاني واختاره المصنف
واحتج عليه بأنه تعالى مستغن عن غيره قبيحا كان أو حسنا عالم بحسن الأفعال الحسنة وقبح الأفعال القبيحة
وقد علم بالضرورة أن العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه وأما الأشاعرة فلأنهم لما أسندوا جميع الممكنات
الموجودة إلى الله تعالى جوزوا صدور القبيح عنه وذهب الجمهور إلى أنه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فإنه
قال إنه لا يقدر على خلق القبيح واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بما عرفت أن نسبة القدرة إلى جميع الممكنات
على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها احتج النظام بأن فعل القبيح محال لأنه يدل على الجهل أو الحاجة وكلاهما
محال وما يؤدي إلى المحال محال والمحال غير مقدور ولأن المقدور يصح إيجاده والمحال لا يصح إيجاده أجاب عنه بأن
القبيح محال لغيره والقدرة لا تنافي المحال بالغير لأنه ممكن في نفسه وإليه أشار بقوله ولا منافي للامتناع اللاحق
واختلفوا في أنه تعالى هل يفعل لغرض أم لا فذهبت الأشاعرة إلى الثاني والمعتزلة إلى الأول فإنهم قالوا إن فعل
الحكيم لا يخلو عن غرض سوى الداعي إلى ذلك الفعل وإلا لزم ترجيح من غير مرجح ومن القائلين بالغرض من ذهب إلى أن
الغرض هو سوق الأشياء إلى غاياتها الكمالية لأنها فيها كمالات لا تحصل إلا بذلك السوق كالجسم لا يمكن إيصاله
من مكان إلى مكان إلا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه واحتج المصنف على مذهب المعتزلة بأن الفعل الخالي عن الغرض
الذي يترتب عليه ويعتنى عليه المحكمة لغرض عبث والعبث على الحكيم محال واحتج الأشاعرة بأن كل من كان
يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته أجاب المصنف بأنه إنما يكون مستكملا
بذلك الفعل لو كان الغرض عائدا إليه أما إذا كان الغرض عائدا إلى غيره لا يكون مستكملا بذلك الفعل قال وإرادة
القبيح قبيحة وكذا ترك إرادة الحسن والأمر والنهي أقول اختلفوا في أنه تعالى هل هو مريد لجميع الكائنات حسنا أو

قبيحا أو لا فذهبت الأشاعرة إلى الأول والمعتزلة إلى الثاني فإنهم قالوا إن الله تعالى لا يريد القبيح سواء
وقع أو لا ويريد الحسن سواء وقع أو لا واختاره المصنف واحتج عليه بأن إرادة القبيح قبيحة فكما أن الله تعالى
لا يفعل القبيح كذلك لا يريد القبيح وإرادة الحسن حسنة فكما أن ترك الحسن قبيح فكذا إرادة ترك الحسن وأيضا
أنه تعالى أمر الكافر بالإيمان ونهاه عن الكفر فلو لم يكن إيمانه مرادا لكان الأمر به قبيحا ولو لم يكن كفره مكروها
لكان النهي عنه قبيحا قوله والأمر عطف على قوله ترك أي وكذا الأمر بغير المراد والنهي عن المراد قبيح قال
وبعض الأفعال مستندة إلينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع أقول قوله وبعض الأفعال مستندة
إلينا إشارة إلى جواب دليل على أن الله تعالى يريد القبائح تقرير الدليل أن الله تعالى فاعل لكل موجود ومن
جملة الموجودات القبائح فيكون مريدا لها تقرير الجواب أنا لا نسلم أن الله تعالى فاعل لكل موجود فإن
أن بعض الأفعال مستندة إلينا وقوله والمغلوبية غير لازمة أيضا إشارة إلى جواب دليل على أن الله تعالى يريد
القبائح تقرير الدليل أن الله تعالى لو لم يرد الكفر من الكافر والمعصية من العاصي وأراد الإيمان من الكافر والطاعة
من العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم أن يقع خلاف مراد الله تعالى وأن يقع مراد الكافر
والعاصي فيلزم أن يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبا على الله تعالى تقرير الجواب أن المغلوبية
غير لازمة وذلك لأن الله تعالى لم يرد الطاعة والإيمان مطلقا حتى لو لم يقعا يلزم المغلوبية بل أراد
أن يصدر الإيمان من الكافر بإرادته والطاعة من العاصي بإرادته قوله والعلم تابع أيضا إشارة إلى
جواب دليل على أن الله تعالى مريد للقبائح تقرير الدليل أن الله تعالى عالم بوقوع الكفر والمعصية فيكون
وقوع الكفر والمعصية منهما واجبا وإلا لجاز أن يصير علمه جهلا وإذا كان وقوع الكفر والمعصية واجبا
وجب أن يكون مرادا له تعالى ولا يكون وقوع الإيمان والطاعة مرادا له لكونه محالا تقرير الجواب
أن العلم تابع للمعلوم لا يكون موجبا له فلا يكون موجبا لوقوع الكفر والمعصية فلا يكون إلا أن متعلقه
به قال والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب
والإيجاد لا يستلزم العلم والداعي اعتبار القصد فيكفي الإجمال ومع الاجتماع يقع مراده تعالى والحدوث
اعتباري وامتناع الجسم لغيره وتعذر المماثلة في بعض الأفعال لتعذر الإحاطة ولا نسبة في الخيرية بين
فعلنا وفعله والشكر على مقدمات الإيمان والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا أقول اختلفوا
في أن أفعال العباد هل هي مستندة إليهم أو لا فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أنه لا تأثير لقدرة
العبد في مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وذهب القاضي أبو بكر الباقلاني
إلى أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة كالصلاة ومعصية كالزنا صفات تقع بقدرة العبد
وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أن ذات الفعل تقع بمجموع القدرتين أعني قدرة الله تعالى وقدرة العبد وذهب
إمام الحرمين إلى أن الله تعالى يوجد للعبد القدرة والإرادة ثم تلك القدرة والإرادة توجبان وجود المقدور وهذا
موافق لمذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة وذهب جمهور المعتزلة إلى أن العبد موجد لأفعاله بنفسه
لا على سبيل الإيجاب بل على صفة الاختيار واختاره المصنف فقال الضرورة قاضية باستناد أفعالنا
إلينا فإنا ندرك التفرقة بين الأفعال الصادرة عنا بالاختيار وبين الأفعال الجمادية قوله والوجوب
للداعي لا ينافي القدرة كالواجب إشارة إلى جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض أن العبد كان

الفعل لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان كان الثاني فلم يكن الفعل مقدورا له على معنى انه تمكن من
تركه وان كان الاول فان لم يكن مفتقرا الى مرجح الفعل على الترك لزم الترجيح بلا مرجح وان افتقر الى مرجح
ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح لا يكون من العبد وجب الفعل به والا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا يتمكن من تركه
فلا يكون مقدورا له تقرير الجواب ان وجوب وقوع الفعل عقيب الداعي لانه متى حصل الداعي مع الارادة وجب
الفعل ومتى لم يحصل امتنع والتمكن من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة فلا يكون الوجوب منافيا للقدرة وذلك
كما في حق الواجب قوله والايجاد لا يستلزم العلم اشارة الى الجواب عن اعتراض آخر لهم تقرير الاعتراض ان العبد
لو كان موجدا لافعاله لنفسه لكان عالما بتفاصيلها اذ لو جاز ايجاد الفعل بدون العلم به لجاز بالنسبة الى الباري
الله تعالى فلم يلزم عالمية الله تعالى لكن التالي باطل فان المتحرك لا يعلم تفاصيل الحركات الصادرة عنه تقرير
الجواب ان الايجاد لا يستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان مبنى العالمية لا يستدل
بالايجاد عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد مستلزم للعلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات
الجزئية الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال قوله ومع الاجتماع يقع مراد الله
اشارة ايضا الى الجواب عن اعتراض آخر لهم تقرير الاعتراض اذا اراد العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان لا يقع
مراد واحد منهما وهو محال لان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الاخر فلو امتنع مراد كل منهما لزم وقوع مراد كل
منهما وانه محال وايضا يلزم ان لا يكون الجسم متحركا ولا ساكنا وهو محال او يقع مراد كل منهما فيلزم ان يكون الجسم
في زمان واحد متحركا وساكنا معا وهو محال او يقع مراد احدهما دون الآخر وهو محال ايضا لان القدرتين متساويتان
في الاستقلال بالتاثير في المقدور فوقوع احد المرادين دون الآخر ترجيح بلا مرجح تقرير الجواب انه يقع مراد
الله تعالى دون العبد عند اجتماع القدرتين ولا نسلم ان القدرتين متساويتان وان تساويا في الاستقلال بالتاثير بل هما
متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك القادر على حركة في مسافة مدة لا يقدر قادر آخر عليها في تلك المدة قوله
والحدوث اعتباري هذا ايضا جواب اعتراض اورده القدماء تقرير الاعتراض ان الفاعل يجب ان يكون عالما
بفعله في الجهة التي بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للمحدوث عالما بفعله في الحدوث و
العبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث تقرير الجواب ان الحدوث اعتباري والفاعل لا تاثير له فيه
بل تاثيره في الماهية بان يوجدها قوله وامتناع الجسم لغيره هذا ايضا جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض
ان العبد لو كان فاعلا ومحدثا لافعاله لصح ان يكون محدثا للجسم لان العلة المصححة لتعلق الايجاد بفعل نفسه
هي الحدوث وهي متحققة في الاجسام تقرير الجواب ان امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم
لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بين فلا يلزم من تحقق العلة المصححة اعني الحدوث جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع
قوله وتعذر المماثلة هذا ايضا جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض ان فعل العبد لو كان واقعا بقدرته لما
تعذر عليه ان يفعل في الزمان الثاني مثل ما فعله في الزمان الاول لوجود القدرة في الزمان الثاني ايضا لكن
التالي باطل فانا لا نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبنا في الزمان الاول بلا تفاوت وكذا وضع الحروف وتركيبها و
ما يشبهها تقرير الجواب ان بعض افعال العبد لا تتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها تتعذر فيه
المماثلة وتعذر المماثلة لا يكون بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب عدم الاحاطة الكلية بما فعل في
الزمان الاول قوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وبين فعله تعالى هذا ايضا جواب اعتراض لهم تقريره

الاعتراض انه لو كان العبد فاعلا لافعاله لكان بعض افعالنا خيرا من فعله تعالى لان الملازمة الى الايمان
من فعل العبد والحيوانات الموذية من افعال الله تعالى والايمان خير من الحيوانات الموذية والتالي باطل بالاجماع
تقرير الجواب انه لا نسبة بين فعلنا وفعل الله تعالى في الخيرية فانهما لا يكونان من نوع واحد قوله والشكر
على مقدمات الايمان ايضا جواب اعتراض لهم تقرير الاعتراض لو كان العبد فاعلا لافعال نفسه لكان فاعلا للايمان
ولو كان فاعلا للايمان لما وجب شكر الله تعالى على الايمان والتالي باطل بالاجماع بيان الملازمة انه لا يجب شكر
الغير على فعل نفسه تقرير الجواب ان الشكر على مقدمات الايمان من تعريفه اياه وتمكينه منه وحصول اسبابه
قوله والسمع اي الدلائل السمعية التي تمسكوا بها في ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى متأول ومعارض
بمثله والترجيح معنا اما الدلائل السمعية التي تمسكوا بها فمنها قوله تعالى الله خالق كل شيء ختم الله
على قلوبهم ومن يرد الله ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا • والله خلقكم وما تعملون • فعال لما يريد
ومعنى تأويل الايمان فيكون الايمان بفعله فيكون الكفر ايضا بفعله اذ لا قائل بالفرق وهذه الآيات
متأولة قد ذكر المحققون تأويلها في المطولات وهنا نذكر على سبيل الاجمال وهو ان الفعل يجوز ان يسند
الى ما له مدخل فيه في الجملة ولا شك ان الله تعالى مبدأ لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز
اسناد افعال العباد اليه واما الآيات التي يعارض بها فمنها قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ان يتبعون الا الظن • ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم
بل سولت لكم انفسكم امرا • فطوعت له نفسه قتل اخيه • من يعمل سوءا يجز به • كل امرئ بما كسبت
رهين • ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي • اليوم تجزى كل نفس بما كسبت • اليوم
تجزون ما كنتم تعملون • كيف تكفرون بالله • وما منع الناس ان يؤمنوا • وماذا عليهم لو آمنوا • و
قول موسى لهرون ما منعك اذ رايتهم ضلوا • وقوله فما لهم عن التذكرة معرضين • فما لهم لا يؤمنون
عفا الله عنك لم اذنت لهم • لم تحرم ما احل الله لك • لم تلبسون الحق بالباطل • فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر • اعملوا ما شئتم • اعملوا فسيرى الله عملكم • لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر
وامثال هذه الآيات في القرآن اكثر من ان تحصى قوله والترجيح معنا لان التكليف انما يتم باضافة
الفعل الينا وكذا الوعد والوعيد والعقاب والثواب والحق في هذه المسألة ان لا جبر ولا تفويض بل امر
بين الامرين وذلك لان لقدرة العبد تأثيرا في افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا تكون مقدورة له بل خلقها
الله تعالى فيه فلقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا تفويضا صرفا
بل امرا بين الامرين قال وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته الينا والوجوب باختيار
السبب لا ينافيه والذم في الآثار العقلية عليه لا على الاحداث اقول الفعل ينقسم الى مباشر ومتولد ومخترع
فالفعل الحادث ابتداء بالقدرة في محلها هو المباشر كالاعتماد والفعل الحادث الذي يقع عقيب فعل آخر
هو المتولد كالحركة الصادرة بسبب الاعتماد والفعل الحادث بالقدرة من غير ان يختص بمحلها هو المخترع
واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر اولا فذهبت المعتزلة الى انه من فعله كالمباشر وذهبت
الاشاعرة الى ان المتولد من فعله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة وادعى الضرورة فيه بان حسن المدح
على بعض الافعال المتولدة والذم لبعضها يدل على العلم بان المتولد مضاف الينا ولو لم يكن العلم باضافة المتولد

اليه كاملا لما حسن المدح على بعضها والذم لبعضها قوله والوجوب باختيار السبب لا ... ل
جواب دخل مقدر تقريره ان المتولد غير مقدور لنا لانه امتنع وجوده وعدمه منا لانه عند سببه
اعني الامر الذي حصل بسببه المتولد وجب المتولد فلا يصح تركه منا فلا يكون مقدورا لنا فقرر الجواب
ان الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب بلاحق لا ينافي الامكان الذاتي
فلا يكون منافيا لكونه مقدورا قوله والذم في القاء الصبي هذا جواب عن دخل مقدر تقريره ان
حسن المدح والذم لا يدلان على العلم باضافة المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للملقي لما حصل وان كانت
استنادا الى غيرنا فانا نذم ملقي النار الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي يعين
الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لانه من مراعاة العادات في
عدم انفكاكها عنها قال والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال وان اريد الالزام صح في الواجب
خاصة والاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين علي رضي الله عنه في حديث الاصبغ اقول القضاء
يطلق على معان منها خلق الفعل والاتمام قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واتمهن ومنها
الالزام الايجاب قال الله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اي اوجب ربك ان لا تعبدوا ومنها
الاعلام قال الله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اعلمناهم والقدر يطلق ايضا على معان
منها الخلق قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها ومنها الكتابة قال الشاعر • واعلم بان ذا الجلال قد قدر
في الصحف الاولى التي كان سطر • ومنها البيان قال الله تعالى الا امراته قدرناها من الغابرين اي
بينا اذا عرفت ذلك فمن قال بالقضاء والقدر ان اراد بهما الخلق والايجاد على معنى ان افعال العباد
كلها مخلوقة لله تعالى فهو باطل بينا وان اراد بهما الايجاب والالزام فهو صحيح في الفعل الواجب خاصة
دون غيره من الافعال من المندوب والمباح وغيرهما وان اراد بهما ان الله بينها وكتبها واعلم بانهم
سيفعلونها فهو حق يدل على ذلك قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم
واعلم ان امير المؤمنين علي رضي الله عنه قد بين معنى القضاء والقدر في حديث الاصبغ من اراد ان يطلع
عليه فليراجع الكلامية رضي الله عنه قال والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة و
الاهلاك والهدى مقابل والاولان منفيان عنه تعالى اقول اختلفوا في ان الاضلال والهدى هل هما
فعل الله تعالى ام لا والاضلال يطلق على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق والباس الحق بالباطل
الثاني فعل الضلالة في الانسان الثالث الاهلاك والبطلان قال الله تعالى فلن يضل اعمالهم اي لن
يبطلها والهدى مقابل له فيطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق ودفع الالباس
وفعل الهداية وعدم الاهلاك والابطال والاضلال بالمعنيين الاولين منفيان عنه سبحانه وتعالى
لانهما قبيحان وقد عرفت انه تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني
الثلثة فانه نصب الدلالة والاشارة الى الحق وفعل الهداية الضرورية في العقل ولم يفعل الايمان فيهم لانه
كلفهم به ولم يفعل عليهم فاذا قيل انه تعالى يهدي المؤمنين يراد به الهدى بالمعاني المذكورة واذا قيل يضل
العصاة يراد به انه يهلكهم ويعاقبهم قال وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح عليه السلام مجاز والخدمة
ليست عقوبة والتبعية في بعض الاحكام جائزة اقول اختلفوا في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف فذهب

المشبهة الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار ورده المصنف بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر
من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر
والكافر يعذبهما الله تعالى اجاب بان كلام نوح مجاز فانه سماهما فاجرا وكفارا لان مصيرهما الى الفجور والكفر
تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار نستخدمهم بما يوجب عقوبتهم اجاب بان
الخدمة ليست عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالتصدق والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه فيعذبه
الله تعالى كابيه وانا قلنا ان حكمه حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه كابيه
اجاب بان التبعية في بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام والتعذيب قال
والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل
اقول اختلفوا في ان التكليف حسن اولا واختار المصنف الاول والتكليف ما خوذ من الكلفة وهي المشقة
ومعناه ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام فيندرج في قوله من تجب طاعته
الله ورسوله والامام والسيد والوالد ويخرج عنه غيرهم وشرط الابتداء لان الارادة متى لم تكن ابتداء انما يكون تكليف
اذا لم يسبقه غيره الى الارادة فلهذا لا يقال للاب اذا امر ابنه بالصلوة انه مكلف له لان ارادة الله تعالى
للصلوة سابقة على ارادة الاب واعتبر المشقة لانها تتحقق اصل مفهوم التكليف واشترط الاعلام لان
المكلف اذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا واحتج المصنف على ان التكليف حسن لانه مشتمل على
مصلحة لا تحصل بدون التكليف وهي التعريض لنفع عظيمة لا تحصل بدون التكليف ومنها استحقاق
التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه النفع او الضرر او لم يكن غيره
ومنها التعظيم المستحق فانه لا يمكن ان يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق قوله بخلاف الجرح ثم
التداوي والمعاوضات والشكر باطل اشارة الى اجوبة اعتراضات احدها ان التكليف لاجل النفع بمثابة
جرح الانسان غيره ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع
بمثابة المعاوضات والمعاوضات يشترط فيها رضا المنتفع فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيها
رضا المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضا المكلف قبيح الثالث لم لا يجوز ان التكليف لاجل ايصال
النفع ولم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة والجواب عن الاول ان الجرح مضرة صرفة والتداوي
لا يكون الا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة لا يحصل التخلص من المشقة الحاصلة
بسببه وعن الثاني ان المعاوضات تحتاج الى الرضا لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف
التكليف فان الثواب الذي يصل بسببه الى المكلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف وعن الثالث ان
الشكر باطل لان الشكر لا يشترط فيه المشقة ولو كان التكليف شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في
مقابلها عن كونها نعمة قال ولانه لطف محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة النافع ايضا الحاصل الرياضة
وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذار المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب اقول
اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث لا يستقل
وحده بامر معاشه لانه محتاج الى الغذاء واللباس والمسكن والسلاح كلها صناعية ليس كساير الحيوانات التي يكون ما
يحتاج اليه من الغذاء والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها الا

في مدة لا يمكنه ان يعيش تلك المدة وان امكن فهو متعسر جدا لكنها تتيسر لجماعة يتشاركون ويتعاونون في
تحصيلها بحيث يزرع ذاك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لآخر ويتخذ الآخر الابرة له وعلى هذا قياس
سائر الامور فيتم امر معاش كل من بني نوعه باجتماع ومعارضة ومعاوضة فاذن الانسان يحتاج بالطبع
في معاشه الى اجتماع يتيسر بسببه المعارضة والمعاوضة والمعاملة ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع
فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع واجتماع الناس على المعارضة والمعاوضة والمعاملة لا يستقيم
الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وتحت رحمة الشهوات
والشهوات لنفسه فان الخير مطلوب لذاته وحصول المطالب الجسمانية لواحد تستدعي فواتها عن غيره
فهما يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا زوحم على ما يشتهيه غضب على المزاحم فتدعو شهوته وغضبه الى الجور
على الغير ليستبد به فكل مشتهي يقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع
الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فلا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتعين متناولة للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد
من قانون كلي هو السنة والشرع فاذن لا بد من سنة وشرع والشرع لا بد له من شارع يشرعه على الوجه
الذي ينبغي فاذن لا بد من شارع ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع
منهم باستحقاق الطاعة ليتفقوا ويلتزمون اليه في قبول السنة والشرع وذلك الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه
بآيات تدل على انه من عند ربهم وتلك الآيات هي معجزاته ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال العدل النافع
لهم في امور معاشهم التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة
الشرع فاذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع
بذلك اتم من الانتظام بدونه فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه او يخفونه من افكارهم
وافعالهم واقوالهم الله يجازيهم وحكمائهم العفو لمن يستحق العفو والمنتقم لمن يستحق الانتقام فوجب الحكم
بمعرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم بشيء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا شبيه له ولا
يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس
فانه يعظم عليهم الشغل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا تخلص عنه ومثل هذه المعرفة فلا يكون بيقين فلا يكون باقيا
فينبغي ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار الحاصل بالتكرار وما اشتمل عليها انما يكون عبادات مذكرة للمعبود
مكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق
عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب
اخروين والى القيام بعبادات يذكرونها الى الخالق الجليل والانبياء والى سنته التي يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امر النوع وتلك السنة استعمالها نافع في امور ثلثة
الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن المحاكاة والتوهمات والاحساسات
والثاني عيل المتبرة للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس والثالث اكامة النظر
في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت
لتذكار انذار الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب
العظيم في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على ما رآه حكماء الاسلام قال وواجب لزجره عن القبائح اقول

اختلفوا في ان التكليف في الحكمة لا فذهبت الاشاعرة الى الثاني والمعتزلة الى الاول واختاره المصنف
واحتج عليه بانه لو لم يكلف العبد الذي كملت شرائط التكليف فيه لكان زاجرا عن القبائح بل مغريا بها
والتالي باطل اما الملازمة فلان الله تعالى لما جبله على ميل العقل بالذات الى مقتضى الشهوة والغضب من القبائح
فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وحرمة القبائح والمؤاخذة باخلاله الواجب وارتكابه القبائح لصدر
القبائح دائما من العبد فلم يكن هو زاجرا عن القبائح بل مغريا بها واما بيان بطلان التالي فلان ترك الزجر
عن القبائح والاغراء بها قبيح والله تعالى منزه عن القبيح قال وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه
وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه و
امتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الآلة اقول اراد ان يشير
الى شرائط حسن التكليف منها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع
الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون
التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر او ان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني
تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به ليباشر الفعل زمان وجوب الاتيان به
واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف
بالمحال خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان
التكليف بفعله وبان يكون قبيحا او يكون الاخلال به اولى من فعله ان كان التكليف بترك فعله واما ما يرجع الى
المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان
يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا
عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل
وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة قال ومتعلقه اما علم
اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اقول اي متعلق التكليف اما علم واما ظن واما عمل اما العلم فهو اما
عقلي يستقل العقل بتحصيله كالعلم بوجود الاله وكونه قادرا عالما واما سمعي لا يستقل العقل بتحصيله ولا
سبيل له اليه الا من طريق الشرع وتصديق النبي مثل علم المعاد الذي للبدن عند البعث وحسرات
البدن وسعاداته وشروره ومشقاته واما الظن فمثل كثير من الاحكام الشرعية كظن القبلة وطهارة الماء وغيرهما
واما العمل فكرد الوديعة وشكر المنعم والصلوة والزكوة وغيرهما قال وهو منقطع للاجماع ولايصال
الثواب اقول التكليف لا بد وان ينقطع عن المكلف ولا يدوم بدوامه والدليل عليه الاجماع ولان
التكليف ان لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف
يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دائما انتفى
الثواب ابدا فلم يمكن ايصاله الى المستحق قال وعلة حسنه عامة وضرر الكافر من اختياره وهو
مستند لا من جهة التكليف كما انه شرطناه والى ثابتة اقول اراد ان يشير الى عموم حسن
التكليف بالنسبة الى المؤمن والكافر والدليل عليه ان علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة
بالنسبة الى المؤمن والكافر فالتكليف بالنسبة الى الكافر ايضا حسن قوله وضرر الكافر من اختياره اشارة

الجواب سؤال توجيهه ان تكليف الكافر ضرر عظيم في حقه لانه مشقة في الدنيا والعقاب بما يحصل
بتركه في العقبى وانتفاء مصلحته اذ لا ثواب له فهو قبيح قطعا تقرير الجواب ان التكليف نفسه
ليس بضرر ولا مستلزم للضرر من حيث هو تكليف والا لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر حصل من اختيار
الكافر الكفر والعصيان وترك الايمان والطاعة قوله وهو منسدة لا من حيث التكليفات انه ايضا الى
جواب سؤال توجيهه ان حسن التكليف مشروط بانتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف وتكليف الكافر يستلزم
المفسدة فانه يستلزم ضرر المكلف فلا يكون حسنا تقرير الجواب ان التكليف لا يستلزم المفسدة
من حيث التكليف بل المفسدة حصلت من سوء اختياره فلا فوت شرطه فان التكليف مشروط بانتفاء
المفسدة اللازمة من حيث التكليف لا المفسدة الحاصلة من سوء الاختيار قوله والفائدة ثابتة هنا
ايضا جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان الفائدة من التكليف هي الثواب
ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا تقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة
فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب كما بالنسبة الى المؤمن قال واللطف واجب ليحصل الغرض
به فان كان من فعله تعالى وجب عليه وان كان من المكلف وجب ان يشعر به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط
في التكليف العلم بالفعل ووجوه القبح مسببة والكافر لا يخلو عن لطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس
مفسدة ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم اقول اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة
ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة خلافا للاشاعرة
واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه بان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب
لان ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده من المعصية يكون مستدعيا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه
وما يحصل الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب واللطف اما ان يكون فعل الله تعالى كخلق القدرة للعبد والكمال العقل ونصب الادلة وتهيئة الآت
فعل الطاعات وترك المعصية فيكون واجبا عليه تعالى واما ان يكون فعل المكلف نفسه كالنظر ونحوه فيجب
عليه ويوصله الى تحصيله فوجب على الله تعالى ان يعرفه ويوجبه عليه واما ان يكون فعل غيرهما من المكلفين
بتبليغ الرسالة له في تحصيل مصالحه ودفع مفاسده والتأسي به في افعاله الصالحة واجتنابه وحط عنه والانزجار
عن افعاله التي يستحق العقاب بها فيشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بان ذلك الغير يفعل اللطف قوله ووجوه
القبح منفية اشارة الى جواب اعتراض توجيهه ان تعالى انما يكون واجبا اذا كان خاليا من وجوه القبح
والمفسدة فان وجوه الحسن والمصلحة لا تكون كافية في وجوب اللطف بل لا بد من انتفاء القبح والمفسدة لجواز ان يكون
اللطف الذي توجبونه مشتملا على وجوه القبح والمفسدة ولا نعلمه فلا يكون واجبا تقرير الجواب ان وجوه
القبح منفية لانا نعرفها لانا مكلفون بتركها وكل ما كنا مكلفين بتركه يكون معلوما لنا وقد عرفنا انه ليس هناك
وجه قبح قوله والكافر لا يخلو من لطف ايضا جواب اعتراض توجيهه ان تعالى الكافر مكلف بالايمان وانه لا لطف
له اما انه مكلف بالايمان فظاهر واما انه لا لطف له فلانه لو كان لطف له لحصل الملطوف فيه اي الايمان عنه
والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انه لا معنى للطف الا ما يحصل الملطوف فيه عنده فلو كان اللطف واجبا
لما كان التكليف متحققا بدونه لانه مرجح وجوبه هو التكليف تقرير الجواب ان الكافر لا يخلو من لطف فان

اللطف ليس عبارة عما يحصل الملطوف فيه عنده بل هو عبارة عما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية ولا يلزم
ان يكون المقرب حاصلا ولا يتحقق الملطوف فيه بسبب مانع وهو سوء اختيار المكلف قوله والاخبار بالسعادة
والشقاوة ليس مفسدة ايضا جواب اعتراض تقريره ان اللطف لو كان واجبا على الله تعالى لما صدر عنه والتالي
باطل اما الملازمة فظاهرة واما بيان بطلان التالي فلان الله تعالى اخبر بالسعادة والشقاوة فانه اخبر
بان بعض المكلفين من اهل الجنان وبعضهم من اهل النيران والاخبار بان المكلف من اهل النار ليس بلطف لانه
مفسدة بالنسبة الى المكلف لانه اغراء له على المعاصي فيكون منافيا للطف فاذا صدر عنه منافي اللطف لم
يصدر عنه اللطف تقرير الجواب ان الاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة فانه ليس اغراء على المعاصي
لجواز ان يمتنع عن المعاصي ولا يقدم عليها بسبب هذا الاخبار قوله ويقبح منه التعذيب مع منعه دون
الذم اي يقبح من الله تعذيب المكلف اذا منعه من اللطف لانه اذا منعه من اللطف يكون بمنزلة الامر بالمعصية
والالجاء اليها فيقبح التعذيب حينئذ لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولو
انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول
لكان لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح من المكلف ذم المكلف
مع منعه اللطف لان الذم حق يستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف فلهذا الواعي
الا ان غيره على القبيح بفعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما انه لا يسقط حق ذم ابليس مع انه المغري
على المعاصي قال ولا بد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين ولا يبلغ الالجاء ويعلم
المكلف اللطف اجمالا وتفصيلا ويزيد اللطف على جهة الحسن ويدخله التخيير ويشترط حسن البدل اقول
ذكر للطف احكاما خمسة الاول انه لا بد ان يكون بين اللطف والملطوف به مناسبة على معنى ان حصول اللطف
يكون داعيا الى حصول الملطوف به لانه لو لم يكن بينهما مناسبة لزم الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين والتالي
باطل بيان الملازمة انه لولا المناسبة لم يكن كون اللطف لطفا بالنسبة الى ذلك الفعل اولى من كونه غيره
لطفا بالنسبة اليه ولا كونه لذلك الفعل ملطوفا به بالنسبة الى ذلك اللطف اولى من كون فعل غيره بالنسبة
اليه الثاني ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف به حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار
عدم الالجاء في مفهومه الثالث ان يعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا لانه اذا لم يعلمه المكلف لم يعلم المناسبة
بينه وبين الملطوف به فلم يكن داعيا للمكلف الى الفعل الملطوف به فان كان العلم الاجمالي كافيا في استدعاء الفعل
لم يجب التفصيل كما نعلم ان ضرب البهيمة لطف لنا وان كان اللطف لا يتم الا بالعلم التفصيلي وجب حصوله الرابع
ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرائض ومندوبا كالنوافل الخامس جواز
دخول التخيير في اللطف ولا يجب ان يكون معينا بل يجوز ان يكون فعلان كل منهما مشتملا على جهة المصلحة المطلوبة
من الامر فيقوم كل منهما مقام الآخر كما في الكفارة المخيرة وحينئذ لا يجب كل من الفعلين بل يكون كالواجب المخير
ويشترط في كل واحد من البدلين اي الامرين اللذين يكون كل منهما لطفا ويقوم كل منهما مقام الآخر كون كل منهما حسنا
ليس فيه وجه قبح قال وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عنه تعالى ومنا وحسنه اما
لاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على
النفع من اللطف اقول لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين خاصة

او منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غير ذلك
من هذه الامور عقيب اللطف واختلف في حسن الالم ووجهه فذهبت الاشعرية الى ان الالام الصادرة
عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتداة او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وذهبت الثنوية الى قبح
جميع الالام لذاتها وسيما الصادرة عن الظلمة واختار المصنف ان بعض الالام قبيح تصدر منا خاصة كالالام
الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جريمة له وبعضها حسن يصدر من الله تعالى ومنا وعلة حسنه
اما الاستحقاق او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله
الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا دفعنا الصائل فانا اذا علمنا
اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله تعالى ابتداء ومع اشتماله على النفع الحاصل
لمن الم مشروط باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان على الله تعالى
قال ويجوز في المستحق كونه عقابا أقول ذهب ابو الحسين البصري الى انه يجوز ان يقع الالم على المستحق
مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله لاشتماله على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود قال
ولا يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن أقول ذهب قاضي القضاة الى ان اللطف لا يكفي في الم
المكلف ليكون حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة
لاجل الالم بسبب اللطف مقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا قال ولا
يحسن مع اشتمال اللذة على لطفيته أقول ذهب الشيخ ابو الحسين البصري الى ان الالم لا يحسن اذا كانت اللذة
مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يمكن طريق للوصول الى المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن
الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح قال ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل
أقول اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل
لان اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي تتفاوت فيه اختيار المتألمين اما النفع البالغ الى حد
لا تتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائدا فهو يحسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض
المستحق عليه قال والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال أقول اراد ان يشير الى العوض عن الالم
الواقع ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة
استحقاق فيجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال
عن تعظيم واجلال يخرج الثواب قال ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة
الغير وانزال الغموم سواء استند الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده
بالمضار او اباحته او تمكين غير العاقل لا الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور أقول
اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى فمنها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره
فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت المنافع على العبد اذا
كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال
الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري بنزول مصيبة
او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون من الله تعالى سبب الغم فكان

العوض

العوض عليه او مستندا الى ظن كأن يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب
لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض وقوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى
العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا
نزول الضرر او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله
عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب
كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع
العظيمة البالغة في العظم جدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله
تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن
من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق
اي اذا القينا صبيا في النار فاحترق او شهدنا شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى
اما احراق الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى اذا منعنا من القائه
فيها فاعله في الحقيقة هو الملقي كانه اوصل الالم اليه فلهذا وجب على الملقي العوض دونه واما شهادة الزور فلان الشهود
اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه قال والانتصاف عليه
واجب عقلا وسمعا فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من
اهل الجنة فرق الله اعواضه على الاوقات او تفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزءا
من عقابه بحيث يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات أقول اختلفت المعتزلة في ان
انتصاف المظلوم من الظالم هل هو واجب على الله تعالى عقلا او سمعا فذهبت طائفة الى الاول والاخرى الى
الاخر واختار المصنف انه واجب على الله عقلا وسمعا اما انه واجب عقلا فلانه لو لم ينتصف تعالى منه
لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه تعالى يقدر على منعه وما مكن
المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه لضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا
واما انه واجب سمعا فلما ورد في القران من ان الله تعالى يقضي بين العباد بالحق ثم اختلفوا في انه هل يجوز له
تعالى ان يمكن الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه اي يمكن من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي
ظلمه فذهب ابو هاشم والكعبي الى انه يجوز ثم اختلفا فقال الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال
ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لا يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له
يوازي ظلمه بل يجب تبقيته لان الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز وقال
المرتضى ان التبقية تفضل ايضا فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال واختاره المصنف
ولما بين وجوب العوض في الحال اراد ان يشير الى كيفية ايصال العوض الى المستحق والمستحق للعوض اما ان يكون من اهل
الجنة او من اهل النار فان كان من اهل الجنة فرق الله تعالى عوضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعه فلا يتألم
به او يتفضل الله تعالى عقيب انقطاعه بمثله فلا يتألم بانقطاعه ايضا وان كان من اهل العقاب يجعل الله تعالى
عوضه جزءا من عقابه بحيث يظهر له التخفيف بان ينقص من الامه ما يستحقه من الاعواض متفرقا على الاوقات
بحيث يظهر له الخفة قال ولا يجب دوامه لحسن الزائد باعتبار دفعة الالم وان كان منقطعا ولا يجب

فهو له في الدنيا لاحتمال مصلحة الله خبير والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع ولا يجب اشعار المعوض
بانه له عوضا ولا بعينه منافع ولا يصح اسقاطه والعوض عليه تعالى يجب بزائد الى حد الرضا عند كل عاقل
وعلينا يجب مساواته **اقول** اراد ان يشير الى احكام العوض منها انه هل يجب دوامه او لا فذهب ابو علي
الجبائي الى الاول وابنه ابو هاشم الى الثاني واختاره المصنف واحتج عليهم بان العوض انما حسن لانه يشتمل
على نفع زائد على الالم فيكفي في حسنه الالم ويشتمل هنا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لانه يجوز ان
تحقق النفع الزائد وان كان منقطعا فلا يجب دوامه وقال ابو علي ان العوض لو انقطع لوجب ان يوصل اليه
عاجلا لان المانع من وصوله اليه في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحقوق المانع منه وما يجيء وقد اشار الى جواب
بانا لا نسلم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحقوق المانع من دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون
الله خبيره مصلحة غير ظاهرة لنا المانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه بيان
الملازمة انه لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه فيستلزم الالم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان
انقطع تألم به فيستلزم عوض الالم وهلم جرا فلو انقطع لزم دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع
محال واجاب بانا لا نسلم انه يتألم بسبب القطع فانه يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع ان
ذلك غير محل النزاع فان النزاع في العوض المستحق بالدوام لا في استلزام الالم الحاصل بانقطاع العوض آخر
وهكذا دائما ومنها انه لا يجب اشعار صاحب العوض اي المستحق للعوض بايصال العوض اليه من حيث هو عوض
بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارنه التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له واما العوض فانه
نفع زائد يلتذ به وقد يلتذ به من لا يعلم ذلك ومنها انه لا يتعين منافع بها يكون عوضا بل يجوز ان يوصل كل ما يحصل
فيه نفع عوضا بخلاف العقاب فانه لا بد وان يكون من جنس ما الفه المكلف ومنها انه لا يصح اسقاط العوض
ولا هبته ممن وجب عليه العوض في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب
ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله المظلوم
في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به ومنها ان العوض اذا كان على الله
تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة تنتهي الى حد يرضى كل عاقل به وان كان العوض علينا يجب ان يكون مساويا
لما فعلنا من الالم لان الزائد على ما يستحق عليه من الفضل يكون تفضلا **قال** واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى
بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف **اقول** لما
كان الاجل قد يكون من الالطاف ذكره عقيب بحث الالطاف في المصالح بحث الاجل واجل كل شيء هو وقت تحققه
وقد يطلق على ما تقدر به من معلوم متجدد ولم يكن ذلك الشيء قبله سواء كان ذلك المعلوم المتجدد وجوديا كما يقال
قدم زيد عند طلوع الشمس او عدميا كما يقال تحرك الجرم عند عدم سواده او بياضه فما جعل وقتا للشيء امكن
ان يكون ذلك الشيء وقتا له فانه كما يقال قدم زيد عند طلوع الشمس يقال طلع الشمس عند قدوم زيد فاجل
الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حيوة ذلك الحيوان والمقتول لو لم يقتل يجوز فيه الامران
اي الموت والحياة ويجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان
بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا بالنسبة الى ما مضى من التكليف
قال والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه والسعي في تحصيله قد يجب وقد يستحب وقد
يباح

يباح وقد يحرم **اقول** الرزق عند الاشاعرة هو كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا
او حراما مملوكا او غير مملوك وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتغذى به الحيوانات من الاغذية والاشربة
لا غير وذهب المصنف الى ان الرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه
بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه الا اذا وجب رزقها عليه وما استهلكه الغاصب
من الطعام المغصوب بالاكل لا يكون رزقا له لان الله تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه
لان تصرفاته محرمة واما الرازق فعند الاشاعرة هو الله تعالى اذ الرزق مخلوق ولا خالق غير الله ولا يجب
عليه ان يرزق احدا لانه تعالى عن ان يجب عليه شيء بل ان رزق فبفضله وان منع فبعدله وعند المعتزلة
ان الحرام لا يكون رزقا من الله تعالى وما كان حلالا مباحا فما اتى العبد منه بنصيب وتسبب فالعبد هو الرازق
لنفسه والله ليس برازق له ذلك الرزق وما اتاه منه بغير فعله فهو من الله تعالى والرازق له ذلك
الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيل الرزق لا يكون من المحرمات اذا اعقب فيه ارتكاب المنهيات بل قد
يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وقد يحرم اذا ادى الى ارتكاب
منهي او منع من الواجب **قال** والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد
من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان اليه تعالى والينا ايضا والاصلح قد يجب لوجود الداعي
وانتفاء الصارف **اقول** السعر عبارة عن تقدير العوض الذي يباع به الشيء والانحطاط رخص والزيادة
غلاء ولا بد من اعتبار العادات واتحاد الوقت والمكان في الرخص والغلاء اي انحطاط العوض انما يكون
رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك الوقت والمكان وكذا الارتفاع انما
يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادات بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان فان الثلج
لا يقال له انه رخص اذا انتقص عوضه في الشتاء عند هبوطه الى الجبال لانه ليس مكان بيعه ووقته والرخص
والغلاء قد يستندان الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء لمصلحة
المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلا منه او لمصلحة دينية فيحصل الرخص
وقد يستندان الينا بان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او باحتكار الناس او غير ذلك
من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص عند ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى [illegible] وذلك
اذا كان ذلك القدر مصلحة وكان الزائد عليه مفسدة وجب عليه تعالى ان يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي
وانتفاء الصارف وهذه المباحث متفرعة على ان افعال العباد صادرة منهم وان الله تعالى لا يفعل القبيح وان
لفعله غرضا وضعفها لا يخفى على المتأمل فلذلك لم نتعرض للتفاصيل ما ورد عليها **قال** المقصد الرابع
في النبوة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة
الخوف واستفادة الحسن والقبح والنافع والضار وحفظ النوع الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم
المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف
اقول لما فرغ من المقصد الثالث شرع في المقصد الرابع النبي لغة مأخوذ من النبوة وهي الارتفاع
ومنه يقال تنبأ فلان اذا ارتفع وعلا وقيل النبي هو الطريق ومنه قيل للرسل عليهم السلام انبياء
لانهم طرق الهداية اليه وقيل انه مأخوذ من الانباء وهو الاخبار ولذلك قيل لرسول الله نبي لانبائه عن الله

واما في الاصطلاح فذهبت الحكماء الى ان النبي هو الذي كان مختصا بخواص ثلث الاولى ان يكون مطلعا على الغايبات
لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصالها بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه
بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة الى بدلها الثالثة ان يكون ممن يشاهد ملائكة
الله على صور متمثلة ويسمع كلام الله بالوحي وقد اورد عليهم انهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع
الغايبات فهو ليس بشرط في ان يكون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك
خاصة للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض الغايبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا النفوس البشرية
كلها متحدة بالنوع فلا يختلف بالصفاء والكدرة فما يجوز لبعضها يجوز ان يكون لبعض آخر فلا يكون الاطلاع خاصة
للنبي وايضا الاطلاع على المغيبات قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية
لا يكون مختصة بالنبي لانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر مطيعة لغير النبي من الاولياء وايضا ما جعلوه
خاصة ثالثة غير متحققة عندهم لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير مرئية
عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعضها بحيث لا يفارقه من غير
سابقة تعليم وتعلم ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي واما توهم ان النفوس البشرية متحدة في النوع فيجوز ان
يثبت لكلها ما ثبت لبعض فممنوع اذ يجوز ان يكون النفوس وان كانت ... استعدادات مختلفة حاصلة بحسب امزجة
مختلفة واما توهم ان الاطلاع على الغيب قد يحصل لبعض المرضى فلا يكون خاصة للنبي فيجوز ان يكون مرادهم
بذلك الاطلاع على الغيب لا بسبب امر عارض له من مرض وغيره ولئن سلم انه لا يكون هذه خاصة مطلقة
لكن لا ينافي ان يكون خاصة اضافية ويكون مجموع الامور الثلثة خاصة مطلقة للنبي فلا يرد عليهم شيء واما
الجواب عن الايراد على الخاصة الثانية والثالثة فظاهر وذهبت الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من
الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول الله لمن اصطفاه من عباده ارسلتك وبعثتك لتبلغ عني واختلفوا في ان
البعثة حسنة اولا فذهب اهل الملل والحكماء الى انها حسنة ومنعه البراهمة والدليل على انها حسنة اشتمالها
على الفوائد وخلوها عن المفاسد وكل ما هو كذلك فهو حسن ومن فوائد البعثة ان يعاضد الشرع العقل فيما
يدل عليه العقل استقلالا من ان للعالم صانعا حكيما واحدا لينقطع عذر المكلف بالكلية والى هذا اشار
بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها ان يستفاد من البعثة ما لا يدل عليه العقل
بالاستقلال مثل الصفات التي لا يدل عليها العقل بالاستقلال بل يتوقف على السمع كالسمع والبصر والكلام
وساير السمعيات ومنها ان يزيل الخوف الحاصل للمكلف فان المكلف ... بسبب الاشتغال بالطاعة
او تركها فان المكلف لو اشتغل بالطاعة كان متصرفا في ملك الغير بغير اذنه فيكون خائفا بسبب ذلك التصرف
ولو لم يشتغل بالطاعة ربما عذب على تركها فيبقى في الخوف فبالبعثة يزول الخوف الحاصل في التقديرين ومنها
ان يستفاد الحسن والقبح فيما لا يستقل العقل بمعرفة حسنه او قبحه فان النظر الى العجوز الحرة الشوهاء حسن
والى الجارية الحسناء قبيح عند العقل وفي الشرع بالعكس فيعرف امثال هذه بسبب البعثة ومنها ان يستفيد
النافع والضار من الاغذية والادوية التي لا تفي التجربة بمعرفتها الا بعد ادوار واطوار مع ما في ذلك من خطر
فبالبعثة يعرف طبايعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر ومنها حفظ نوع الانسان فان الانسان مدني
بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد له من شرع يشرعه شارع مستحق لان يكون مطاعا كما ذكرنا في حسن التكليف

على طريقة

على طريقة حكماء ... ومنها تكميل اشخاص نوع الانسان فان استعدادات اشخاص نوع الانسان
في المعارف والاخلاق مختلفة والكامل منها نادر فلا بد من بعثة الانبياء لتكميل كل شخص بما يليق بحاله
الممكن له بحسبه ومنها تعليمهم الصنايع الخفية فانهم محتاجون الى الصنايع والانتهاء في تحصيل
المسكن والمطعم والملبس وتكليفهم باستخراجها ضرر عظيم فلا بد من بعثة الانبياء لتعليمهم ومنها تعليمهم
الاخلاق والسياسات فان معاشهم متوقف على الاخلاق والسياسات وتحصيل الاخلاق والسياسات
متوقف على معرفتها وهي غير ضرورية فلا بد من بعثة الانبياء لتعليمهم الاخلاق والسياسات ومنها الاخبار
بالثواب على الطاعة والعقاب على المعصية لينزجروا عن المعاصي ويرغبوا في الطاعات فان الاخبار
بها يتوقف على البعثة اذ العقل غير مستقل بمعرفتها فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى العباد
فيحسن البعثة **قال** وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم **اقول** شبهة البراهمة ان بعثة الانبياء
اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او ما يخالف العقل فهو غير مقبول فلا فايدة في
بعثتهم وهذه الشبهة باطلة بما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان ما يستقل العقل بادراكه وما لا يستقل
بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني **قال** وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية
اقول اختلفوا في ان البعثة واجبة ام لا فذهبت المعتزلة الى الاول واختاره المصنف وذهبت
الاشاعرة الى الثاني واحتج المصنف على المختار عنده بان البعثة مشتملة على اللطف في التكاليف العقلية
فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك
المنهيات العقلية وهذا ضروري والوقوف على التكاليف بحسب الشرع موقوف على البعثة فيكون البعثة مشتملة
على اللطف واللطف واجب على الله ولا يخفى ما فيه من النظر واما الاشاعرة فلا يوجبون البعثة لما تقرر
من اصولهم وهو انه لا يجب على الله شيء اصلا **قال** ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض
ولوجوب متابعته وضدها والانكار عليه **اقول** العصمة عند الاشاعرة هي ان لا يخلق الله في العبد الطاعة او عدم
قدرته على المعصية وعند المعتزلة هي لطف لا يكون له مع ذلك داع الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية
مع قدرته على ذلك وعند الحكماء هي ملكة لا تصدر عن صاحبها معها المعاصي واتفقت الامة على كون الانبياء
معصومين عن الكفر الا الفضيلية من الخوارج فانهم اعتقدوا جواز المعصية على الانبياء وان المعصية
كفر ومن الناس من يعتقد انه يجوز للانبياء ان يظهروا الكفر على سبيل التقية ومنهم من لا يجوز الكفر ولا
اظهاره عليهم لكنه جوز الكبائر عليهم ومنهم من لا يجوز الكبائر عليهم لكن اختلفوا فذهب بعضهم الى انه لا يجوز
منهم الاقدام على المعصية قصدا سواء كانت صغيرة او كبيرة بل يجوز منهم صدورها على سبيل السهو والنسيان
او بتاويل او اشتباه المنهي بالمباح واما قبل البعثة فهل يجوز عليهم فعل الكبيرة اولا فذهب اكثر اهل
السنة الى جوازه وذهبت الشيعة الى انه لا يجوز المعصية على الانبياء سواء كانت صغيرة او كبيرة قبل البعثة
او بعدها عمدا او سهوا واختاره المصنف واحتج عليه بانه يجب العصمة عن المعاصي مطلقا في النبي ليحصل
الوثوق باقوالهم وافعالهم فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه
وبانه لو صدر عن النبي معصية لوجب متابعته فيها لانه نبي يجب متابعة النبي فيما صدر عنه ويجب عدم متابعته
فيها وهو مخالفته فيها لانه معصية والمعصية لا يجوز متابعتها فيلزم المتابعة وضدها وهو باطل وبانه

لو صدر عنه ذنب لوجب الانكار عليه لان النهي عن المنكر واجب والانكار على النبي يوجب ايذاءه وايذاء
النبي بنهي عنه حرام موجب للعن بقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
وفي هذه الوجوه نظر لان المتابعة قبل البعثة غير واجبة مطلقا وبعد البعثة ايضا بالنسبة الى
الخطأ والمباحات والمندوبات غير واجبة فكيف بالنسبة الى ما صدر عنهم سهوا من المعاصي والانكار
على ما صدر عنهم سهوا غير جائز والحق انه يجوز قبل البعثة صدور المعاصي عنهم كبيرة او صغيرة سهوا او فضلا
لكن على سبيل الندرة يدل على ذلك قصة موسى واخوة يوسف واما بعد البعثة فيجوز ان تصدر عنهم الصغائر
التي لا تدل على خسة النفس سهوا على ما علم من احوالهم المستفادة من الكتب الالهية والاحاديث النبوية قال
وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكل ما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات
والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه اقول قد اعتبر في النبي صفات
يجب ان يكون متصفا بها كما يجب ان يكون معصوما وتلك الصفات هي كمال العقل وكمال الذكاء وكمال الفطنة
وقوة الرأي فان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويخالف المتصف
بها وعدم السهو لئلا يقع الخبط فيما امر به ونهى عنه وان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات
لئلا ينفر الطباع عنه وان لا يكون فظا غليظ القلب لئلا ينفضوا من حوله وان يكون منزها عن
الامراض المنفرة مثل الابنة والجذام والبرص وغيرها وان يجتنب عما يكون منفيا للمروة مثل
الاكل على الطريق وغيره وبالجملة كلما يدل على خسة صاحبه قال وطريق معرفة صدقه ظهور
المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى اقول
طريق معرفة صدق النبي في دعوى نبوته ظهور المعجزة على يده وظهور المعجزة عبارة عن ثبوت امر
غير معتاد او نفي امر معتاد وانما ذكر احد الامرين لان المعجزة كما يكون اثباتا لغير المعتاد قد يكون نفيا
للمعتاد واحترز به عن مدعي النبوة الذي لم يأت بغير المعتاد ولم يمنع المعتاد فانه لا يكون صادقا
في دعواه وقوله مع مطابقة الدعوى اي الاتيان بغير المعتاد او منع المعتاد يكون مطابقا لدعواه
لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص والكرامات فانهما لا يكونان مطابقين
للدعوى ضرورة عدم الدعوى والارهاص هو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته اي
يكون ذلك كالتأسيس لبعثة النبي وقوله مع خرق العادة زيادة يغني عنه قوله ثبوت ما ليس بمعتاد
او نفي ما هو معتاد فان كل واحد منهما يكون خرقا للعادة والاولى ان يقال المعجزة امر خارق للعادة
مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة فالامر الخارق للعادة يشمل الاتيان بغير المعتاد ونفي المعتاد
وبه يتميز المدعي عن غيره وانما قلنا مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز
عن الارهاص والكرامات وانما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والتحدي لغة المماراة
والمنازعة وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لانا نعلم بالضرورة انه اذا قام انسان بين يدي الملك
مرضيا عند الخواص والعوام وادعى انه مبعوث من عند الله تعالى وان الدليل على صدقي ان الله تعالى
يظهر على يدي ما هو خارق للعادة وظهر وقال من لم يصدقني فليأت بمثله فظهر على يديه وعجز من عداه عن ذلك
حكم العقل بالضرورة بانه صادق في دعواه قال وقصة مريم وغيرها يعطي جواز ظهورها على الصالحين

ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا التنفير ولا عدم التمييز ولا ابطال دلالته ولا العمومية اقول
اشار بذلك الى جواز ظهور الكرامات ذهب بعض المعتزلة الى المنع من ظهور الكرامات على الصالحين
والحق جوازه وهو المختار عند المصنف واحتج عليه بقصة مريم فانها تفيد ظهور الكرامات عليها
بقوله ولا يلزم الى آخره اشارة الى اجوبة استدلالات المانعين من الجواز تقرير الاستدلال
الاول انه لو جاز ظهور الكرامات على غير الانبياء لجاز ظهورها عليهم بالطريق الاولى لكثرتهم وقوعها
وحينئذ يخرج المعجزة عن كونها معجزة ضرورة كون كثرتها مانعة عن ان يكون خارقة للعادة تقرير
الجواب انا لا نسلم خروجها عن حد الاعجاز فان ظهورها على الانبياء والاولياء لا يقتضي ان تكثر بحيث يكون
عادة تقرير الاستدلال الثاني انه لو جاز ظهور الكرامات على غير الانبياء لزم التنفير عن الانبياء والتالي
باطل اما الملازمة فلان المستدعي لوجوب طاعة الانبياء ظهور المعجزة عليهم فاذا شاركهم من لا يجب طاعته
في جواز ظهور المعجزة عليه لهانت موقعهم فيؤدي الى عدم طاعتهم والتنفير عنهم تقرير الجواب انا لا نسلم انه لو
شاركهم من لا يجب طاعته في ذلك لهان موقعهم فانه كما لا يوجب مشاركة نبي آخر في ذلك الاهانة كذلك لا يوجب
مشاركة الصالحين في تلك الاهانة تقرير الاستدلال الثالث ان تمييز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور
المعجزة عليهم اذ الامة تشاركهم في الانسانية ولوازمها فلولا ظهور المعجزة عليهم لم يتميزوا عن غيرهم فاذا
ظهر المعجزة على غيرهم لزم عدم التمييز تقرير الجواب ان امتياز النبي يحصل باقتران الدعوى النبوة بالظهور دون
غيره وايضا لا نسلم انهم لو شاركوا غيرهم في ظهور المعجزة لشاركوا في جميع الامور حتى يلزم عدم الامتياز تقرير
الاستدلال الرابع انه لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لبطلت دلالتها على صدق النبي والتالي باطل اما الملازمة
فلان ظهور المعجزة على غيره ينافي اختصاصه بها فلا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيره بالمعجزة تقرير الجواب
ان اقتران المعجزة بالدعوى مختص بالنبي دون غيره فاذا ظهر المعجزة على شخص مقترنا بالدعوى علمنا صدقه
وان لم يقترن بالدعوى لم نحكم بنبوته فان المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى تقرير الاستدلال
الخامس انه لو جاز ظهور المعجزة على صادق غير النبي لجاز ظهورها على كل صادق فيلزم عمومية ظهور المعجزة تقرير
الجواب انا لا نسلم انه اذا جاز ظهورها على صادق غير النبي جاز ظهورها على كل صادق غيره فانه يجوز ان يكون جواز
الظهور مخصوصا ببعض الصادقين من عباد الله الصالحين قال ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اقول
اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص فمن منع ظهور الكرامات على غير الانبياء منع من ذلك الا طائفة منهم
وان الذين جوزوا الكرامات على غيرهم جوزوا ظهور المعجزة على سبيل الارهاص واختاره المصنف واحتج
عليه بظهور المعجزات على الرسول صلى الله عليه وآله قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب
الفيل وتسليم الاحجار عليه قال وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم يعطي جواز اظهار المعجز على العكس
اقول اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذب على العكس من دعواه اظهارا لكذبهم فالذين منعوا
ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك لكن اختاره
المصنف واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة
قيل له ان رسول الله صلى الله عليه وآله دعا لاعور فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وما نقل
ان فرعون لما حضر موسى عليه السلام لبني اسرائيل الطريق في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا امر على هذا الطريق فاتبعهم

الجنود وغشيهم الموج فاغرقوا جميعا ولما القي ابراهيم عليه السلام في النار جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال
عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فانجاه نارا حتى ترتشف حبته قال ودليل الوجوب يعطي العمومية
ولا يجب الشريعة اقول اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي
فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة
في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت
لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبا في جميع الاوقات ثم اختلفوا في
انه هل يجب الشريعة للنبي المبعوث فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتجديد ما في العقول ولا يجب
ان يكون له شريعة وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم
بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة مشتملة
على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون بعثته عبثا قال
وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد عليه السلام يدل على نبوته والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل
على الاعجاز والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده اقول لما فرغ من البحث عن النبوة شرع في اثبات نبوة
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بقوله محمد رسول الله خلافا لليهود والنصارى والمجوس وبعض البراهمة والوجه فيه انه
عليه السلام ادعى النبوة واقترن به ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا وانما قلنا انه ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا
انه اقترن بادعائه النبوة ظهور المعجزة لانه اقترن بادعائه ظهور معجزة القرآن وغيره اما انه اتى بالقرآن فبالتواتر
واما انه معجز فلانه تحدى به فصحاء العرب وبلغائهم بقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة
من مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله واشتغلوا عن معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته اظهارا لفصاحتهم
ونكل عنهم والزامات له عليه السلام وامتناعهم مع توفر الدواعي يدل على الاعجاز واما انه اتى بغير القرآن من المعجزات فلانه
نقل عنه معجزات كثيرة كنبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير وتكلم الحيوانات العجم
وكل واحد منها وان لم يتواتر خصوصه لكن القدر المشترك بينها يكون متواترا فيكون المنقول معناه متواترا اي كون
اعجاز القرآن معتضدا بالمنقول معناه متواترا قال واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه و
فصاحته وقيل للصرفة والكل محتمل اقول اختلفوا في اعجاز القرآن فذهب طائفة الى انه معجز لفصاحته
فانه بلغ في الفصاحة الى حد عجز البلغاء والفصحاء عن ان يركبوا كلاما يبلغ فصاحته الى حد فصاحة القرآن
وقيل انه معجز لاسلوبه وفصاحته معا فانه اسلوب خاص فصيح عجز البلغاء والفصحاء عن مثل هذا الاسلوب
على وجه يكون فصيحا وقيل انه معجز للصرفة بمعنى ان الله صرف الفصحاء عن المعارضة عن ايراد المعارضة والكل محتمل
قال والنسخ تابع للمصالح وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم واوجب الختان بعد تأخيره وحرم
الجمع بين الاختين وغير ذلك من الاحكام اقول اشار الى الرد على قول اليهود حيث قالوا ان شريعة موسى مؤبدة
لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا لمفسدة كان الامر به قبيحا وان لم يكن متضمنا للمفسدة كان رفعه
قبيحا فثبت ان النسخ باطل واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى مؤبدة تقرير الرد بناء على قول المعتزلة
ان الاحكام تابعة للمصالح فان الاحكام اذا كانت تابعة للمصالح والمصالح تختلف باختلاف الازمان والاوقات
فان الحكم يجوز ان يكون فيه مصلحة بالنسبة الى شخص ووقت ومفسدة بالنسبة الى شخص آخر ووقت آخر وقد اكد جواز النسخ
بانه

بوقوعه عند اليهود فانه جاء في التورية ان الله تعالى حرم على نوح بعض ما احل لمن قبله فانه جاء في التورية
ان الله تعالى قال لآدم وحوا قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وانه قد
اوجب الختان على الفور على الابن بعد ما حرم عن نوح مع انه قد اباح تأخيره على نوح وانه اباح الجمع بين
الاختين على نوح وحرمه على موسى وغير ذلك من الاحكام التي كانت محتمة قبل موسى ثم ارتفعت بشريعة موسى
قال وخبرهم عن موسى بالتأبيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا اقول ذهب جماعة
من اليهود الى جواز النسخ عقلا لكن منعوا نسخ شريعة موسى عليه السلام احتجاجا بما روي عنه عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت
ابدا ودوام السبت يدل على ابدية شريعته دائما اجاب المصنف بان هذا الخبر مختلق فيه قيل انه اختلق
ابن الراوندي وعلى تقدير تسليمه اي على تقدير تسليم نقل هذا الخبر عن اليهود لا يدل على دوام شريعته قطعا
لانه غير متواتر لانه انقطع تواترهم زمان بخت نصر فانه استأصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر
قال والسمع دل على عموم نبوته عليه السلام وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوى
العقلية وقهره على الانقياد عليها اقول الدلائل السمعية دالة على عموم نبوته اي على انه عليه السلام مبعوث
الى جميع الناس مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس ومثل قوله عليه السلام بعثت الى الاسود والاحمر واختلفوا
في ان الانبياء افضل من الملائكة ام لا واختار المصنف ان الانبياء افضل واليه اشار بقوله وهو اي محمد عليه
افضل الصلوات افضل من الملائكة وكذا غيره واحتج عليه بان الانبياء وجد فيهم القوى المضادة للقوى العقلية
الصارفة عن الكمالات الحقيقية والمعارف الالهية مثل قوة الشهوة والغضب والموانع الداخلة والخارجة
مثل الخيالية والوهمية ونحوهما فان اكثر احكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية ويمانعها وليس للملائكة
شيء من ذلك فيكون طاعتهم اشق من طاعة الملائكة لانهم محتاجون الى قهر تلك القوى والاعراض عن مقتضاها
واذا كان طاعتهم اشق كانت افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها قال المقصد
الخامس في الامامة الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار
اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا اقول لما فرغ من المقصد الرابع
شرع في المقصد الخامس الذي هو في الامامة والامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام في اقامة
قوانين الشريعة وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة واختلفوا في ان نصب الامام هل هو
واجب ام لا وعلى تقدير الوجوب هل هو واجب عقلا ام سمعا وعلى التقديرين هل هو واجب على الله او على الناس
فذهب اهل السنة والاشاعرة الى انه واجب على الناس سمعا وذهب ابو الحسين البصري والبغداديون من المعتزلة
الى انه واجب على الناس عقلا وذهب بعض المعتزلة الى انه واجب على الله تعالى سمعا وذهبت الامامية
الى انه واجب على الله تعالى عقلا واختاره المصنف وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر
الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه
الى العكس لذلك اي انما يجب عند العدل والامن اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام ولا يجب عند ظهور الفتن
فانه ربما كان نصبه سببا لزيادة الفتن لاستنكافهم عنه واحتج المصنف بان الامام لطف فيجب نصبه على
الله تعالى اما انه لطف فلانه مقرب من الطاعة ومبعد من المعصية وذلك لان العقلاء يعلمون بالضرورة
انه اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهارش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح

اقرب ومن الفساد ابعد واما ان اللطف واجب على الله تعالى فلما تقدم وفيه نظر اذ لا نسلم ان اللطف واجب
على الله تعالى اذ يمتنع وجوب شيء على الله تعالى قوله والمفاسد معلومة الانتفاء اشارة الى جواب دخل تقريره
ان كون الامام لطفا لا يكفي في وجوب نصبه على الله تعالى ما لم يعلم انتفاء المفاسد اذ مع انتفاء المفاسد عنه كاف
في الوجوب على الله تعالى فيجوز ان يكون نصب الامام متضمنا لمفاسد لا نعلمها فلا يكون النصب واجبا على الله تعالى
تقرير الجواب ان انتفاء المفاسد في نصب الامام معلوم لان المفاسد محصورة معلومة لنا لان الاجتناب
عن المفاسد واجب علينا وانما يكون واجبا علينا اذا علمناها اذ التكليف بغير المعلوم محال والمفاسد المعلومة
لنا منتفية عن نصب الامام فيكون اللطف خاليا عن شوب المفاسد فيكون واجبا على الله تعالى ولقائل ان يقول
لا نسلم ان جميع المفاسد معلوم لنا قوله لان الاجتناب عنها واجب علينا قلنا انما يجب علينا الاجتناب
عن المفاسد التي عرفناها واما المفاسد التي لا نعرفها فلا يجب علينا الاجتناب عنها قوله فانحصار اللطف
فيه معلوم ايضا اشارة الى جواب عن مقدمة يرتقي بها ان الامام انما يجب نصبه اذا انحصر اللطف فيه وهو
ممنوع فانه يجوز ان يكون هناك لطف آخر يقوم مقام نصب الامام فلا يتعين نصب الامام لتحقق اللطف تقرير
الجواب ان انحصار اللطف على الوجه الذي ذكرناه في نصب الامام معلوم للعقلاء قوله وجوده لطف و
تصرفه لطف آخر وعدمه منا ايضا اشارة الى الجواب عن معتقد بين ان الامام انما يكون لطفا اذا كان متصرفا
بالامر والنهي وانتم لا تقولون به تقرير الجواب ان وجود الامام في نفسه لطف لانه يحفظ الشرائع ويحرسها عن
الزيادة والنقصان وتصرفه لطف آخر وعدم اللطف الثاني ليس من الله تعالى ولا من الامام فان اللطف انما يتم بسلطنته
والنصرة له وقبول اوامره والامتثال لقوله فاذا لم يفعل هذه كان عدم اللطف الكامل منا **قال** وامتناع التسلسل
يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض
من نصبه ولانحطاط درجته عن اقل العوام **اقول** اختلفوا في وجوب عصمة الامام فذهبت الامامية
والاسماعيلية الى وجوبها وابى الباقون ذلك واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه الاول انه لو لم يجب
عصمة الامام لزم التسلسل والتالي باطل بيان الملازمة ان المقتضي لوجوب نصب الامام جواز الخطأ على الناس فلو
كان هذا المقتضي ثابتا في حق الامام وجب ان يكون له امام آخر فاما ان ينتهي الى امام لا يجوز الخطأ عليه وهو المطلوب
او يتسلسل الثاني ان الامام حافظ للشرع وكل من كان حافظا للشرع وجب ان يكون معصوما اما الصغرى
فلان الشرع لا بد له من حافظ وحافظه لا يكون كتابا وسنة لان الكتاب والسنة غير مشتملين على جميع الاحكام
التفصيلية ولا الاجماع لان كل واحد من اهل الاجماع يجوز عليه الخطأ على تقدير ان لا يكون المعصوم فيهم فجميعهم
يجوز عليه الخطأ ولا القياس لبطلان القول به وعلى تقدير التسليم فليس هو حافظا للشرع ولا البراءة الاصلية لانه
لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء فلم يبق الا الامام واما الكبرى فلانه لو جاز عليه الخطأ لم يبق وثوق
ولقائل ان يقول لا نسلم انه اذا جاز الخطأ على كل واحد من اهل الاجماع جاز على الجميع كذلك اذ يجوز ان يكون اجتماعهم
وتوافقهم سببا لعدم جواز الخطأ عليهم ويدل على ذلك قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وقوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الضلالة لم لا يجوز ان يكون الحافظ مجموع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والبراءة
الاصلية الثالث انه لو وقع منه الخطأ لوجب الانكار وذلك ينافي امر الطاعة والتالي متعين لقوله تعالى
واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم الرابع لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي
[illegible]

من هو لا ... بيان الملازمة ان الغرض من نصبه امتثال اوامره والانزجار عما نهى عنه واتباعه
في افعاله فلو وقع منه المعصية لم يجب شيء من ذلك وذلك ينافي الغرض من نصبه الخامس لو وقع منه
المعصية لزم ان يكون اقل درجة من العوام لان عقله اشد ومعرفته بالله وعقابه وثوابه اكثر فلو وقع
المعصية كان انكر من العوام وذلك باطل وفي هذه الوجوه نظر لا يخفى على من له ادنى فطانة **قال**
ولا تنافي العصمة القدرة **اقول** القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل
المعصية ام لا فمنهم من زعم ان المعصوم هو الذي لا يمكنه الاتيان بالمعصية ومنهم من زعم انه يكون متمكنا
من المعاصي ومن الاولين من زعم انه مختص في بدنه او نفسه بخاصية تقتضي امتناع اقدامه على المعاصي
واختار المصنف المذهب الاول واحتج بان العصمة لا تنافي القدرة على المعصية بل المعصوم لا بد وان
يكون قادرا على فعل المعصية والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي ولما كان مكلفا **قال**
وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي **اقول** اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون
افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهبت الامامية الى انه
يجب واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا
او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن
لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقدمه على غيره بالامامة
ولقائل ان يقول اذا كان المفضول موصوفا بصفات تصلح بسببها لان يقوم بامر الامامة لا يقبح تقديمه عقلا
ولا شرعا وايضا الامامة منصب من المناصب الشرعية كالامامة في الصلوة فلو امتنع امامة المفضول
مع وجود الفاضل لكان امامة المفضول في الصلوة ممتنعة مع وجود الفاضل والتالي باطل بالاجماع بيان
الملازمة ان الامتناع انما كان لئلا يلزم تقدم الادنى على الاعلى والتفاوت المانع عن المتابعة ويلزم من ذلك امتناع
تقدم المفضول على الفاضل في الصلوة وايضا لو لم يوجد من اهل الامامة الا شخصان احدهما افقه والاخر اعرف
بالسياسة وامور الامامة فاما ان يجعل كل منهما اماما او يجعل احدهما دون الاخر او لا هذا ولا ذاك والاول
محال بالاتفاق والثالث ايضا باطل لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق الا القسم الثاني واياما كان
يلزم تقديم المفضول بالنسبة الى ما اختص به الاخر **قال** والعصمة تقتضي النص وسيرته عليه السلام
اقول اتفق المسلمون على ان ما يثبت به الامامة لا يخرج عن التنصيص واختيار الامة والدعوة الى الله
تعالى ممن هو اهل للامامة مع اتفاقهم على انه لو وجد التنصيص من الرسول عليه السلام على شخص او من الامام ثبت
كون المنصوص عليه اماما ثم اختلفوا فذهبت الامامية واكثر طوائف الشيعة الى انه لا طريق غير
التنصيص من الرسول عليه السلام او الامام واختاره المصنف وذهبت الاشاعرة والمعتزلة وجميع اهل السنة و
الجماعة الى ان اختيار الامة ايضا طريق لاثبات الامامة وذهبت الزيدية الى ان الامامة في اولاد
الحسن والحسين شورى فكل من خرج منهم داعيا الى الله تعالى وكان عالما فاضلا فهو امام وقد اتفق اهل السنة
والاشاعرة والمعتزلة والامامية على ابطال هذا الطريق غير الجبائي واحتج المصنف على اختياره بان العصمة
تقتضي النص على الامام بيان ذلك ان الامام يجب ان يكون معصوما والعصمة من الامور الخفية التي لا يطلع عليها
الا الله تعالى فيجب ان يكون نصبه من عند الله تعالى اذ هو عالم بالخفيات والسرائر دون غيره وبانه عليه السلام من سيرته

النبي عليه السلام اشفق للامة من الوالد للولد بالنسبة الى الاولاد ولذا قال بقوله انما انا لكم مثل الوالد
لولده وارشادهم الى اشياء جزئية مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه عليه السلام اذا سافر من المدينة
يوما او يومين استخلف فيها من يقوم بامر المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى
امرهم الذي هو اجل الاشياء وانفعها واعمها فائدة واشملها فلا بد من سيرته التنصيص على من يتولى
امرهم بعده والجواب ان نقول على الاول لا نسلم ان الامام يجب ان يكون معصوما ولئن سلم وجوب كونه معصوما
فيجب كونه معصوما ظاهرا او في نفس الامر والثاني ممنوع والاول مسلم ولئن سلم انه يجب كونه معصوما في نفس
الامر لكن لا نسلم ان معرفته موقوفة على التنصيص وعلى الثاني ان اشفاق النبي عليه السلام مسلم ولكن لا نسلم
انه يقتضي ان يكون له نص على الامام وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن عدم التنصيص اشفق عليهم لجواز ان يكون
المصلحة في عدم التنصيص وايضا المواظبة على الاستخلاف في حال حيوته لا يقتضي وجوب الاستخلاف والتنصيص
عليه وعلى الثالث بعد الوجوب في حال حيوته لا يقتضي الوجوب بالنسبة الى ما بعد موته لجواز ان يكون مكلفا
باحد الامرين دون الاخر والذي يدل على ان القول بوجوب التنصيص باطل انه لو نص النبي عليه السلام على احد فلا يخلو اما
ان يكون النص بمشهد جماعة يتصور عليهم التواطؤ على الخطاء اولا والاول باطل لانه لا يفيد القطع والثاني ايضا
باطل لان العادة تقضي باستحالة تواطئهم على عدم نقله فيستحيل عدم نقلهم لكنه لم ينقل والا لكان متواترا
ولو كان كذلك لما وقع اختلاف بعد رسول الله وقد اختلفوا فقال الانصار منا امير ومنكم امير ولو
كان ثم من هو منصوص عليه من جهة النبي مع اشتهاره لكان العادة تحيل ان لا ينكر احد من الصحابة هذا الاختلاف
وان لا يقول لهم هذا الاختلاف فلم وقع وذلك منصوص ايضا قول علي رضي الله عنه اترككم كما ترككم رسول الله فان
يعلم الله فيكم خيرا جمعكم على خيركم كما جمعنا على خيرنا يدل على عدم التنصيص من النبي عليه السلام وايضا لما مرض
رسول الله قال العباس لعلي اني اعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب وقد عرفت الموت في وجه رسول الله فادخل
بنا نسئله عن هذا الامر فان كان لنا بينه وان كان لغيرنا وصى الناس بنا يدل على عدم النص لانه لو نص على احد
لكان علي والعباس اعرف به من غيرهما قال ومما يختص بعلي النص الجلي وهو قوله سلموا عليه بامرة
المؤمنين وانت الخليفة بعدي وغيرهما ولقوله انما وليكم الله ورسوله الاية كما مر وحديث الاولى فيه على وحديث
الغدير المتواتر وحديث المنزلة المتواتر ولا استخلاف فيه على المدينة فيعم للاجماع ولقوله عليه السلام انت
اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا ولظهور
المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس
وغير ذلك وادعى الامامة فيكون صادقا ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فيتعين هو رضي الله عنه ولقوله تعالى
وكونوا مع الصادقين ولقوله واولي الامر منكم اقول اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر او غيره
فذهب جميع اهل السنة والاشاعرة واكثر المعتزلة الى انه ابو بكر وذهبت الامامية الى انه علي واختاره المصنف
واحتج عليه بوجوه الاول ان الامامة متوقفة على العصمة والنص وهما مختصان بعلي اما انها متوقفة عليهما
فلما مر واما انهما مختصان بعلي فلان عليا افضل الصحابة لما سيأتي والافضل يجب ان يكون اماما لان
امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة
مشروطة بالعصمة ولا تعلم العصمة بدون التنصيص الثاني ان النصوص الجلية الصادرة من رسول الله
صلى الله

صلى الله عليه وسلم في مواضع قد نقلها الامامية وغيرهم منها انه عليه السلام قال للصحابة سلموا على علي بامرة
المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين ومنها انه لما اخى بين الصحابة
قال علي آخيت بين الصحابة دوني فقال عليه السلام ام ترضى ان تكون اخي وخليفتي من بعدي واخى بينه وبينه
ومنها انه عليه السلام قال انت على هذا اولى بكل مؤمن ومؤمنة الثالث قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله وجه
الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص والعرف
والاستعمال اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله عليه السلام ايما امراة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد به الاولى بالتصرف واما العرف والاستعمال فانه يقال
لاب المراة واخيها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها وقد يراد بالولي المحب والناصر ومنه قوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره ولم يعهد في اللغة للولي معنى
ثالث ثبت ان الولي اما ان يراد به الاولى بالتصرف او الناصر ولفظ الولي في الاية يتعذر حمله على
الناصر لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله والمؤمنون بعضهم اولياء بعض والولاية
في الاية ليست عامة لكل المؤمنين لان لفظة انما في الاية تفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين بالصفات
المذكورة فيكون الولاية المذكورة في الاية خاصة ببعض المؤمنين فيكون المراد به الاولى بالتصرف والذي هو الاولى
بالتصرف في جميع الامة هو الامام فاذن الاية ناصة على امامة المؤمنين الموصوفين فيتعين ان يكون عليا لان
ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد بقوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة هو علي فالاية نص على امامته
الوجه الرابع حديث الغدير المتواتر فانه عليه السلام قال بغدير خم وقد رجع عن حجة الوداع معاشر المسلمين
الست اولى بكم منكم بانفسكم قالوا بلى قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من
نصره واخذل من خذله وجه الاحتجاج به ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد يراد به الناصر والمعين وقد
يراد به المعتق والمعتق والجار وابن العم اما الاولى فيدل عليها الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
ولكل جعلنا موالي قال المفسرون اراد به من كان اولى واحق بالميراث وقوله تعالى ماواكم النار هي
مولاكم اي اولى بكم على ما قاله المفسرون واما السنة فقوله عليه السلام في بعض الروايات ايما امراة نكحت بغير
اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين
فيدل عليها الكتاب والشعر اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان الكافرين لا مولى
لهم اراد به الناصر واما الشعر فقول الاخطل شعر فاصبحت مولاها من الناس كلهم • ومعناه فاصبحت
ناصرها والذاب عنها واما ارادة المعتق والمعتق فظاهر يدل عليها استعمال الفقهاء واما ارادة الجار
فيدل عليها قول عمرو الكلابي لما نزل جارا لكليب بن يربوع في حسن جواره • جزى الله خيرا والجزاء بكفه
كليب بن يربوع وزادهم حمدا • هم خلطونا بالنفوس والجموا الى نصر مولاهم مسومة جردا • اراد به
جاره واما ارادة ابن العم فيدل عليه قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي ومنه قول الفضل
ابن عباس بن عتبة في بني امية • مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا • اراد بقوله
موالينا بني عمنا اذا عرفت هذا فنقول لفظ المولى اما ان يكون حقيقة في الاولى او لا فان كان الاول وجب الحمل عليه
دون غيره عملا بالظاهر وان كان الثاني فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المحتمل اذا اطلق وله محامل اقرب

بوجوه يثبت احدها يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الى حد بسبب انتزان ما يقتضيه واول الحديث قرينة يصلح
لان يفسر لفظ المولى بالاولى وهو قوله اولى بكم والثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاولى
فيتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال واما انه يتعذر حمله على ما سواه فلانه يمتنع حمله
على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء بعض وكذا يمتنع حمله على المعتق
والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون على ان معنى قوله
عليه السلام الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف في اموركم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ
حكمهم في انفسهم ولاجل ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظة الاولى في قولهم ولد الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان
اولى باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى
بالتصرف في صدر الحديث وجب ان يكون في قوله من كنت مولاه فعلي مولاه من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى
بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الوجه الحادي عشر حديث المنزلة المتواتر
وجه الاحتجاج به انه عليه السلام قال لعلي حين خرج الى غزاة تبوك انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي
بعدي اخبر ان منزلة علي منه كمنزلة هرون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة
الى موسى ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي ولفظة المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم لانه
ان قوله منزلة اسم جنس صالح للكل واحد واحد من آحاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال فلان
له منزلة من فلان ومنزلته منه انه نائبه وانه محبه وانه نائبه في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على
بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينه او مبهمة والاول ممتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ على التعيين
والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع ويدل عليه قوله الا انه لا نبي بعدي
استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت
التعميم فذلك يدل على ثبوت الامامة لعلي لان من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على
قومه في حال حياته لقوله اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من
التصرفات واذا كان خليفة له حال حياته وجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه والا كان
عزله موجبا لتنقيصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت
مثله لعلي الوجه الثاني عشر انه عليه السلام استخلفه على المدينة ولم يعزله عنها فوجب ان يبقى خليفة
بعد موته عليها ويلزم من ذلك الخلافة في جميع الامور ضرورة اذ لا قائل بالفصل الوجه الثالث عشر قوله عليه السلام
لعلي انت وصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح دال على خلافته بعد الوجه
الرابع ان عليا افضل من غيره لما سيأتي والامامة المفضول قبيحة عقلا لما بينا الوجه الخامس ان عليا
كرم الله وجهه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى الامامة له دون غيره فيكون صادقا وانما قلنا انه قد
ظهر على يده معجزات كثيرة لما تواتر عنه من قلع باب خيبر وقد عجز عن رده سبعون رجلا من الاقوياء وان اهل
الطبيعة لا يقدرون ان يسألوا عنه فقال انه قد اشكل عليه مسألة فاجيبه عنها ومن دفع الصخرة العظيمة عن
القليب لما انه روي انه رضي الله عنه لما توجه الى صفين مع اتباعه اصابهم عطش عظيم فوجد راهبا عظيمة عجزوا
عن نقلها فدفعها عن مكانها فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعادها ومن محاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك
ر

من الوجوه التي تدل على الوجه العاشر ان غير علي لا يصلح للامامة فتعين ان يكون الامام عليا واما قلت
ان غير علي لا يصلح للامامة لان غيره ظالم لسبق كفره على ظهور النبي عليه السلام والكافر هو الظالم لقوله تعالى والكافرون
هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والامامة عهد يدل على ذلك قوله
تعالى حكاية عن ابرهيم ومن ذريتي الوجه الحادي عشر قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا
مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين وانما يتصور الامر بذلك ان لو علم الصادق وانما يعلم كون الشخص صادقا
ان لو كان معصوما فالمراد اذن انما هو متابعة المعصوم وغير علي من الصحابة ليس معصوما بالاتفاق فكان
المامور بمتابعته انما هو علي الوجه الثاني عشر قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم
امر بمتابعة اولي الامر وانما يامر بمتابعة من لا يامر بالمعصية لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء فالمامور
بمتابعة اولي الامر الذين لا يامرون بالمعصية اصلا وذلك انما يكون فيمن ثبتت عصمته وغير علي من الصحابة
غير معصوم بالاتفاق فتعين ان يكون المعصوم ضرورة موافقة الامر بطاعته وذلك يقتضي امامته
والجواب عن الاول لا نسلم ان الامامة متوقفة على النص والعصمة وعلى تقدير توقفها عليهما لا نسلم اختصاص
علي بهما ولا نسلم انه افضل الصحابة ولا نسلم ان امامة المفضول مع وجود الافضل قبيحة وعن الثاني ان نقل
هذه الاخبار التي هي من باب الآحاد لا يمكن الاحتجاج به في مثل هذا الباب كيف وان قوله سلموا على علي بامرة
المومنين للتاميره عليه السلام في امر خيبر وقوله علي الم ترض ان يكون اخي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد
به الوصية والخلافة على المدينة ويحتمل ذلك قضاء دينه وانجاز موعده ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يفيد القطع
وعن الثالث لا نسلم ان المراد بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر قوله ان الولاية
بمعنى النصرة عامة والولاية في الآية خاصة قلنا الولاية بمعنى النصرة انما يكون عامة اذا اضيفت الى
جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله تعالى والمومنون بعضهم اولياء بعض واما اذا اضيفت الى جمع
مخصوصين بصفات خاصة كما في الآية المحتج بها فلا وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون الولاية المحصورة في الله ورسوله
والمومنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الآية الولاية بمعنى النصرة وهي الولاية الخاصة دون الولاية العامة
من غير منافاة بينهما سلمنا لكن لا نسلم دلالة ما ذكر على ان الولاية في الآية بمعنى التصرف لكن يمتنع
حمل لفظ المومنين على علي لما فيه من حمل لفظ الجمع على الواحد وهو خلاف الاصل والحقيقة قوله ان ائمة
التفسير اتفقوا على ان المراد بالمومنين المذكورين في الآية علي قلنا لا نسلم انه متفق عليه فان الثعالبي حكى في تفسيره
عن ابي جعفر انه قال المومنون المذكورون في الآية اصحاب النبي وهو الظاهر لما فيه من موافقة ظاهر لفظ
الجمع ولئن سلم ان المراد به هو علي لكن يمتنع جعله بذلك اماما وخليفة عن الرسول والا لزم اما تخصيصه لا بعد
موت النبي وهو خلاف ظاهر الآية واما اثبات الولاية له بمعنى التصرف في الامة في زمن النبي وهو خلاف الاجماع
وعن الرابع ان هذا الحديث من باب الآحاد فلا يكون حجة في هذا الباب قوله ان الامة مجمعة على صحة هذا الحديث قلت
لا نسلم ان الامة اجمعت على صحته فانه قد طعن فيه ابن ابي داود وابو حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن
سلم اجماع الامة على صحته لكن لا نسلم انه من جهة القطع بل من جهة الظن وان سلم انه مقطوع بصحته لكن لا نسلم صحة
الزيادة فيه وهي قوله الست اولى بكم من انفسكم ولا يمكن دعوى اجماع الامة عليها فان اكثر المحدثين لم ينقلوها
وان سلمنا اجماع الامة على صحة الزيادة والاصل لكن لا نسلم صحة الاحتجاج به على امامة علي قوله لفظ المولى يحتمل

الاول قلنا لا نسلم ذلك فان اولى بمعنى افعل والمولى بمعنى مفعل ولم يرد احدهما بمعنى الاخر فلو ورد
احدهما بمعنى الاخر لصح ان يقترن بكل منهما ما يقترن بالاخر وذلك بان يقال فلان مولى من فلان كما يقال
اولى من فلان وفلان اولى فلان كما يقال مولى فلان لكن ليس كذلك ولئن سلم انه يجوز ان يرد كل منهما بمعنى
الاخر ولكن لا نسلم ان قوله تعالى ولكل جعلنا موالي يكون المولى فيه بمعنى الاولى بل المراد به الوارث وهم
العصبة من بني العم والقرابى وقوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم لا نسلم ان المولى فيه ايضا بمعنى الاولى بل قيل المراد
بقوله مولاكم مكانكم ومقركم وما اليه مآل امركم وعاقبتكم ولهذا قال تعالى وبئس المصير سلمنا احتمال اطلاق
المولى بمعنى الاولى ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه في الحديث قوله لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا في الاولى
بالتصرف او لا يكون ظاهرا فيه قلنا لم لا يجوز ان يكون ظاهرا فيه قوله في الوجه الاول ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله معان
فلا بد له من اثبات ان المذكور في مبدأ الكلام وهو قوله اولى بكم مما يطلب ان يوجب الحمل عليه قلنا انما يجب
الحمل عليه ان لو لم يكن لفظ المولى ظاهرا في محمل من جملة تلك المحامل واما اذا كان ظاهرا في واحد منها فيجب
الحمل عليه لا على غيره وهو اولى بالنسبة للاجمال في الكلام لكونه مخلا بمقصود الوضع مع الفهم وذلك على
خلاف الاصل وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون لفظ المولى ظاهرا في الناصر ولا يكون محتاجا الى البيان وان سلمنا
وجوب حمل لفظ المولى في الحديث على الاولى لكن لا نسلم ان المراد به الاولى بالتصرف فيهم بل يمكن ان يكون
المراد به اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الاخر كيف وان الترجيح لما ذكرنا فانه
لو حمل ذلك على الاولى بالتصرف فيهم للزم ان يكون علي اماما في زمن النبي عليه السلام وهو خلاف الاجماع او ان يكون
متبدا بما بعد موت النبي وهو خلاف الظاهر قوله في الوجه الثاني انه يتعذر حمل لفظ المولى على غير الاولى
من المحامل المذكورة قلنا لا نسلم ذلك وما المانع من حمله على الناصر قوله لا فائدة فيه لكونه معلوما
من قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض قلنا لا نسلم انه لا فائدة فيه فان الثابتة هو النصرة لجميع
المؤمنين والنصرة الثابتة في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض نصرة البعض للبعض سلمنا
ان المثبتة الاية والخبر واحد ولكنه مع ذلك مفيد لانه اسند النصرة لعلي في الخبر بدليل يخصه وفي الاية
بدليل يعمه والخاص ابعد من التخصيص واقوى في الدلالة فكان مفيدا سلمنا امتناع حمل المولى في الخبر على غير الاولى
في التدبير والتصرف لكن بمعنى انه اعرف بمصالحهم في التدبير لا بمعنى نفوذ تصرفه عليهم سلمنا انه اولى
ولا يلزم ان يكون علي اماما في زمن النبي او تقييد الحديث بما بعد موته عليه السلام والاول خلاف الاجماع والثاني خلاف
الظاهر وعن الخامس انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند كما تقدم في الخبر المتقدم ولئن سلم صحة سنده فقط
لكن لا نسلم ان قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فانه من جملة منازل
هرون من موسى انه كان اخا له في النسب وانه كان شريكه في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي وقوله منزلة اسم جنس
يصح لكل منزلة ولكل واحدة واحدة قلنا لا نسلم ان اسم الجنس اذا عري عن موجبات التعميم من حرف الالف واللام التعريف
او حرف النفي يعم بل هو من قبيل الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد واحد من الجنس على طريق البدل لا ان يكون متناولا
للكل على سبيل الاستغراق الا ما يفرق بين المطلق والعام لم قلتم ان يكون قولنا رجل بمنزلة قولنا الرجل وهو كالنكرة
لا تتناول الكل ولئن سلم ان لفظ الجنس صالح للعموم والاحاد لكن بطريق العموم او الاستغراق الاول ممنوع والثاني
مسلم ولهذا صح ان يستفسر فيقال اكل المنازل او بعضها وهذا دليل الاشتراك فقوله لو حملناه على
بعض

بعض المنازل دون البعض لما ان يكون ذلك البعض معينا او مبهما قلنا هذا ما يخرج اللفظ المطلق عن اطلاقه
وحقيقته بامر ظني فلا يقبل وقوله عليه السلام الا انه لا نبي بعدي ما لا يدل على التعميم ولا استغراق لكل
منزلة بل على صلاحية منزلة لكل واحد من احاد المنازل على طريق البدل والاستثناء في المطلق اخراج
ما لولاه لكان اللفظ المطلق صالحا له على طريق البدل والاستثناء في العمومات اخراج ما لولاه لكان اللفظ
متناولا له على طريق العموم سلمنا تعميمها لجميع المنازل لكن لا نسلم ان من منازل هرون من موسى استحقاقه
للخلافة بعد وفاته ليلزم مثل ذلك لعلي قوله انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته قلنا
لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة وليس جعل احد الشريكين خليفة عن الاخر
اولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي فالمراد به المبالغة والتاكيد في القيام بامر
قومه على كثرة قيام موسى به اما ان يكون مستخلفا عنه بقوله فلان نائب لمستخلف عن الشخص بقوله لو لم
ينذر استخلافه لما كان له القيام مقامه في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة
له ذلك ولو لم يستخلفه موسى سلمنا انه استخلفه في حال حيوته ولكن لا نسلم لزوم استخلافه له بعد وفاته
فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا فانه لو استخلف وكيلا
في حيوته على احواله فانه لا يلزم من ذلك استمرار استخلافه له بعد موته واذا لم يكن ذلك مقتضيا للخلافة
في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلا
له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون البعض فان ذلك لا يكون عزلا فيما لم يستخلف فيه
واذا لم يكن عزلا فلا تنفير سلمنا ان ذلك يكون عزلا له ولكن متى يكون ذلك منفرا عنه اذا كان قد زال
عنه بالعزل حالة توجب نقيصة في الاعين او اذا لم يكن الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم بان ذلك مما يوجب
نقيصة في الاعين وبيان عدم نقيصة هو ان هرون كان شريكا لموسى في النبوة وحال المستخلف دون
حال الشريك فنظرا الى ان الاستخلاف حالة منقصة بالنظر الى حالة الشركة وحال المنقصة
لا يكون زواله موجبا للنقص سلمنا لزوم النقص عنه لكن اذا لزم منه العود الى حالة هي اعلى من
حالة الاستخلاف او اذا لم يعد الاول ممنوع والثاني مسلم لكن لم قلتم انه لم يعد الى حالة هي اعلى وبيان
ذلك انه وان عزل عن الاستخلاف فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة عن الله تعالى لا عن موسى وذلك
اشرف من استخلافه عن موسى وعن السادس ان استخلافه في حيوته عليه السلام على المدينة فليس فيه ما
يدل على بقائه خليفة بعد وفاته لما سبق في قصة موسى وهرون وعن السابع ان قوله وصيي وخليفتي
من بعدي يحتمل انه اراد به الوصية والخلافة على المدينة ويحتمل ذلك قضاء دينه وانجاز موعده
ومع تطرق هذه الاحتمالات لا يمكن التمسك به في وجوب خلافته وعن الثامن لا نسلم ان عليا افضل من
غيره لما سياتي ولا نسلم ان امامة المفضول قبيحة لما ياتي وعن التاسع ان الكرامات المنقولة عنه وان
سلم صحة نقلها ووقوعها فلا يلزم منه ان يكون اماما قوله ادعى الامامة له قلنا لا نسلم انه ادعى الامامة
ولئن سلم انه ادعى الامامة له لكن لا نسلم انه اظهر المعجز على وفق دعواه حتى يلزم منه وجوب كونه اماما
وعن العاشر لا نسلم ان غير علي لا يصلح للامامة بقوله لا ينال عهدي الظالمين قلنا لا نسلم سبق كفر غيره
ولئن سلم فلا نسلم ان غيره ظالم بعد الاسلام وزوال الكفر بل هو ظالم حال الكفر فان بعد الاسلام لا يكون الشخص

كل فرد حقيقة لان شرط صدق المشتق حقيقة بقاء المشتق منه وعن الثاني ان عشرة الناس لا نسلم ان الامر
بالمتابعة يقتضي ان يكون المامور بمتابعته معصوما ولا نسلم ان غير علي غير معصوم هذا بعض ما ورد
على الوجوه المذكورة ويمكن ان يزيف بوجوه اخر من المناقضات والمعارضات لكن فيما ذكرناه كفاية
قال ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم وخالف ابو بكر كتاب الله
في منع توارث رسول الله بخبر رواه ومنع فاطمة فدك مع ادعاء النحلة لها وشهد علي رضي الله عنه وام ايمن
وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر
فدفنت ليلا ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ولقوله ان له شيطانا يعتريه ولقول عمر
كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وشك عند موته في استحقاقه للامامة
وخالف الرسول في الاستخلاف وفي توليته من عزله وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد التنفيذ
وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احدا وهو افضل من اسامة ولم يتول عملا في زمانه
واعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او احد من اهله
فبعث بها عليا ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار ولم يعرف الكلالة ولا ميراث
الجدة واضطرب في احكامه ولم يحد خالدا ولا اقتص منه ودفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نهى الله
تعالى دخوله في حياته وبعث الى امير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة
بني هاشم ورد عليه الحسنان لما بويع وندم على كشف فاطمة وامر عمر برجم امرأة حاملا واخرى مجنونة
فنهاه علي فقال لولا علي لهلك عمر وتشكك في موت النبي حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كأني
لم اسمع هذه الآية وقال كل افقه من عمر حتى المخدرات لما منع من المغالاة في الصداق واعطى ازواج النبي
واقرض ومنع فاطمة واهل البيت من خمسهم وقضى في الجد بمائة قضية وفضل في القسمة ومنع المتعتين
وحكم في الشورى بضد الصواب وخرق كتاب فاطمة وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين
ما احدثوا وآثر اهله بالاموال وحمى لنفسه ووقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى
مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واسقط القود عن
ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما وخذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين الله قتله ولم يدفن الا
بعد ثلث وغابوا بغيبته عن بدر واحد والبيعة اقول لما تم الدلالة على امامة علي اشار
الى دليل وهو ان غير علي لا يصلح للامامة فذكر اولا دليلا عاما على ان غير علي لا يصلح للامامة ثم ذكر
الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي بكر للامامة ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية
عمر لها ثم الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عثمان لها اما الدليل العام فهو ان غير علي كانوا كفرة
قبل بعثة النبي عليه السلام والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لما تقدم
والجواب عنه قد تقدم واما الدلائل والمطاعن الدالة على عدم صلاحية ابي بكر لها فمنها انه خالف كتاب الله
في منع ارث فاطمة من النبي عليه السلام حيث قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف وبنى عدم ارثها على خبر رواه عن النبي
عليه السلام وهو قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وهو خبر واحد لم يوافقه احد من الصحابة
على نقله ومنها انه منع فاطمة فدك مع انها ادعت ان النبي عليه السلام نحلها ولم يصدقها في دعواها مع انها معصومة

انها

معصومة لانها من اهل البيت واهل البيت معصومون لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس وقد استشهدت فاطمة
عليا وام ايمن ولم يقبل شهادتهما وصدق ازواج النبي عليه السلام في ادعاء الحجرة لهن ولما عرف عمر بن عبد العزيز
كيفية القضية وظلمه رد فدك على اولاد فاطمة ومنها ان فاطمة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر
غضبا عليه فدفنت ليلا واخفي قبرها لئلا يصل ثواب الصلوة عليها الى ابي بكر ومنها قوله رضي الله عنه
اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فهذا الخبر ان كان صدقا لم يصلح للامامة وان كان كذبا فلا يكون معصوما
فلا يكون صالحا للامامة ومنها قوله رضي الله عنه ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني
وان عصيت فجنبوني فلانه اما ان يكون صادقا او كاذبا فان كان صادقا فقد ثبت انه كان يعصي فلم يكن
معصوما وان كان كاذبا فلا يكون معصوما ايضا وغير المعصوم لم يصلح للامامة ومنها ان عمر مع انه
وليه وناصره والمتولي للعهد من قبله قد نقل عنه ما يدل على ان بيعته وقعت لا عن اصل يبنى عليه وهو قوله
ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ومنها انه شك عند موته في صلاحيته اى شك ابو بكره
للامامة فانه قال عند موته وددت اني سألت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله
ومنها انه رضي الله عنه خالف الرسول عليه السلام في الاستخلاف وفي تولية النبي عليه السلام بدل على عدم استحقاقهم للامامة لان النبي عليه السلام ما استخلف احدا اما ابو بكر رضه استخلف عمر رضه
وخالف ايضا النبي عليه السلام في تولية من عزله النبي عليه السلام اعني عمر بن الخطاب فانه عليه السلام بعثه في جيش فرجع
منهزما وولاه امر الصدقات فعزله وخالف ايضا النبي عليه السلام في التخلف عن جيش اسامة فانه عليه السلام
لما جهز جيش اسامة في مرضه الذي قد توفي فيه قال لعن الله من تخلف عنه وكان ابو بكر وعمر وعثمان
فيه فحبس ابو بكر عمر عن الخروج معه ومنها انه ولى اسامة على ابي بكر فهو افضل من ابي بكر ولم يول على
علي احدا قط فهو افضل من اسامة ومنها انه عليه السلام لم يوله شيئا في حال حياته وحيث بعثه الى مكة
ليقرأ سورة براءة على الناس في الموسم نزل جبرئيل على النبي بعد ذلك وقال انه لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك
فبعث عليا في اثره وامره ان يأخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة وعزل ابا بكر عن ذلك فهذا يدل
على انه لا يصلح للامامة ومنها ان ابا بكر لم يكن عارفا بجميع الاحكام والشرائع فانه قطع يسار سارق
واحرق فجاءة بالنار وهو يقول انا مسلم ولم يعرف الكلالة فانه سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول فيها
برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولم يعرف ميراث الجدة فانه جاءته جدة تسأله عن ارثها فقال لا اجد
لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي عليه السلام اعطاها السدس واضطرب في
كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة ومنها ان
خالد بن الوليد قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته وخطب امرأته ليلة قتله ولم يقتله ابو بكر قصاصا
ولم يحده وقال لا اغمد سيفا سله الله على الكفار وانكر عليه عمر ومنها انه دفن في بيت رسول الله وقد نهى الله
تعالى دخوله في حال حياته بغير اذنه فلا يجوز دخوله بعد موته ومنها انه بعث جماعة الى امير المؤمنين
لما امتنع عن بيعته فاضرم النار فيه وفيه فاطمة وكثير من اكابر بني هاشم واخرجوا عليا وضربوا فاطمة فالقت
جنينها ولما بويع ابو بكر صعد المنبر جاء الحسن والحسين ع وردا على ابي بكر وانكرا عليه ومنها انه ندم على
كشف فاطمة وهذا يدل على خطائه في ذلك هذه جملة مطاعنهم في حق ابي بكر والجواب عن الاول لا نسلم انه خالف
كتاب الله في منع ارث فاطمة فان الآية الدالة على التوارث من العمومات وتخصيص الكتاب العام بالسنة جائز

غير مخالف للكتاب وعدم موافقة الصحابة له في رواية هذا الحديث لا يدل على عدم صدقه ورواية الواحد العدل
تفيد ظن صدقه والعمل بالظن واجب في الاحكام الشرعية وعن الثاني لا نسلم ان فاطمة ادعت فدك وعلى تقدير
انها ادعته فلا نسلم انه ينبغي ان يعطيها به بينة ولا نسلم ان عليا شهد على دعواها وعلى تقدير انه شهد لا يجوز
ان يحكم بشهادة عدل واحد ولا بعدل مع امراة وعصمة المدعي لا تقتضي الحكم على دعواه بلا بينة شرعية
وتصديق ازواج النبي عليه السلم في ادعاء الحجرات لعله لعلمه بصدق دعواهن واشتهار ذلك عند اصحاب رسول الله و
انتقال فدك للاولاد في عهد عمر بن عبد العزيز لا يدل على خطاء ابي بكر ولا على ذلك على منزلة او في تمييز وعن الثالث
لا نسلم ان فاطمة اوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر وعلى تقدير تسليمه لا يدل على بغضها ابا بكر ولا نسلم انها انما اوصت لاجل
الغضب عليه لجواز ان يكون لها غرض آخر وعن الرابع انه لا يكون فيه ما يدل على عدم اهليته لا سيما مع اتفاق
الامة عليه مع قولهم لا نقيلك ولا نستقيلك رضيك رسول الله لديننا افلا نرضاك لدنيانا ولعل ذلك انما كان
للفرار من جلاعب السلطنة والتقليد لامور الدنيا الا ان يعرف الموافق من المخالف او غير ذلك من الاحتمالات
فلا تنهض شبهة في نفي الاستحقاق للامامة وعن الخامس لا نسلم ان هذا القول على تقدير صدقه يستدعي معصيته
فان صدق الشرطية لا يقتضي وقوع الطرفين وعلى تقدير وقوع المعصية منه لا يقتضي عدم استحقاقه للامامة
فان الامامة غير مشروطة بالعصمة وعن السادس ان قول عمر لا ينبغي ان يحمل على ان بيعته لم تكن صحيحة والاجماع
عليه واقع لكان طعنا في امامة نفسه ولا يخفى على عاقل ان عمر في غاية العقل والكياسة فلا يقول
ما يقدح في نفسه ومرتبته فان ذلك غاية الحمق فلا يليق نسبته اليه بل المراد بقوله فلتة اي بغتة فجاة و
قوله وقى الله شرها اي شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها بين المهاجرين والانصار وقول الانصار منا امير و
منكم امير لا ان البيعة كانت شرا وذلك لانه تضاف الشيء الى الشيء اذا ظهر عنده وان لم يكن منه كقوله
تعالى بل مكر الليل والنهار اضاف المكر الى الليل والنهار وليس المكر منهما بل يظهر عندهما وقوله فمن عاد الى مثلها
فاقتلوه اي الى مثل المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة وعن السابع انه لا يدل على شكه في صحة امامته بل يدل على مبالغته
في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد فانه يحتمل ان يكون الامامة في نفس الامر منصوصا عليها وان كان ذلك الاحتمال
بعيدا مع جزمه في الظاهر بنفيه وعن الثامن انا لا نسلم ان الاستخلاف وتولية عمر مخالفة للرسول عليه السلم وانما يكون
مخالفة له ان لو نص الرسول عليه السلم على عدم الاستخلاف وعدم توليته وهو ممنوع ولا نسلم ان ابا بكر وعمر خالفا في
تجهيز اسامة بل غايته ان عمر كان داخلا في جيش اسامة لا مطلقا بل لما ينظر الى عموم امر الرسول عليه السلم وكان
ذلك لاصلاح الدين ولعله راى المصلحة في اقامة عمر في المدينة اكثر للدين وتخصيص العموم بالدليل جائز عند الاكثر
وعلى اصول اهل الحق كما علم في اصول الفقه وعن التاسع انا لا نسلم انه عليه السلم لم يول له شيئا في حال حيوته فانه قد امره
على الحجيج سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة بالناس في مرضه وصلى خلفه ويدل على ذلك ما روى جابر بن
عبد الله وما روى حمزة بن عبد الله بن زمعة وما روى عن المغيرة وما روى ابن عباس وما روى نافع عن ابن
عمر عن ابيه وان سلمت انه لم يول له شيئا في حيوته ولكن لا يدل ذلك على عدم اهليته للامامة ولا نسلم انه
عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي انه ولاه الحج وردفه بعلي لقراءة سورة براءة وقوله لا يؤدي عني الا رجل
مني يعني انما كان كذلك لانه كان من عادة العرب انهم اذا ارادوا اخذ المواثيق والعهود لا يفعل ذلك الا صاحب
العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله على ما يفهمونه وعن الحادي عشر انه ان اريد به انه ما كان
جم

جميع الاحكام الشرعية كما ضربه عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن لا يكون هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة
مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الحل والعقد
والاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقوله انه قطع يسار
السارق فلعل ذلك من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان في ذلك المرة
الثالثة على ما هو راى اكثر اهل السنة وقوله انه احرق فجاءة بالنار قلنا انما كان مجتهدا وكل مجتهد ما اداه
باد الى اجتهاده فكان وقوله ان الفجاءة كان يقول انا مسلم قلنا لم يثبت ذلك المنقول عنه انه كان زنديقا والزنديق
غير مقبول التوبة على راي صحيح واما قوله في مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهد بان يحتفظوا
مدارك الاحكام ويسئلوا من احاط بها ولهذا رجع عمر في حكم المولى الى قول المقداد وفي بيع امهات الاولاد
الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع وعن الحادي عشر انا لا نسلم انه وجب على خالد الحد والقصاص
فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوجه بامراته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد
فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا وقد قتله بعض اصحابه خطأ لظنه انه ارتد ولعل زوجته
كانت مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على القدح في امامة ابي بكر ولا على قصد عمر الى
القدح فيها بل انما انكر لغلبة ظنه بخطائه كما ينكر بعض المجتهدين على بعض وعن الثالث عشر ان دفنه في بيت
رسول الله لا يدل على القدح فان الحجرة كانت ملكا لعايشة وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول المومنين بيت
النبي حال حيوته دون اذنه لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في بيته اذا كان ملكا لغيره وعن الرابع عشر ان تاخر الانبر ابي
علي عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شك في حقيته وانما كان لعذر وطروء امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطاياه
وكان منقادا له في جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته وصحة بيعته حتى قال خير هذه الامة بعد
نبيها ابو بكر وعمر والاخبار الدالة على تنقيص الصحابة مخترعات الاعداء وتشنيعات السفهاء والاغبياء
ولم ينقل شيء من ذلك على السنة الثقات ارباب العدالة من الرواة والدليل على صحة امامة ابي بكر اتفاق الامة
بعد وفات الرسول على نصبه وعقد الامامة له واستخلاف النبي له في ايام حيوته ومرافقتهم له في غزواته
ونصبه للولاة والحكام ونفوذ اوامره ونواهيه وذلك شايع ذايع علم بالتواتر على لا ريب واما الدلايل
والمطاعن الدالة على عدم صلاحية عمر رضي الله عنه للامامة فمنها انه غير عارف باحكام الشرع فانه امر ان
يرجم حاملا وامر ايضا ان يرجم مجنونة فقال له علي في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها فقال
عمر لولا علي لهلك عمر وقال علي في الثاني ان القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر ومنها انه
كان جاهلا بالقرآن فانه تشكك في موت النبي فانه لما قبض رسول الله صلى الله عليه كان يقول [illegible]
القول حتى تقطع ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي عليه السلم حتى تلا ابو بكر عليه قوله تعالى انك ميت
وانهم ميتون وقوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فقال عمر كاني لم اسمع هذه الاية وذلك يدل
على انه لم يكن عالما بالقرآن وباياته ومنها انه كان ينهى ويمنع عن المغالاة في مهور النساء حتى قامت اليه
امراة فقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فقال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات
ومنها انه كان اعطى ازواج النبي عليه السلم من بيت المال زيادة حتى كان اعطى عايشة وحفصة عشرة الاف
درهم كل سنة واخذ من بيت المال ثمانين الف درهم فانكر عليه ذلك فقال كان ذلك على سبيل القرض ثم

اهل البيت الخمس الذي اوجبه الله تعالى لهم ومنها ما روى انه تصرع الحد بانه تضيب وروى انه
ومنها انه فضل في قسمة الغنيمة المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك
في زمن النبي عليه السلم ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله انا
انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل ومنها ان عمر خالف
رسول الله حيث لم يفوض امر الامامة الى الاختيار وان سيخالف ابا بكر حيث لم يعقد الامامة لواحد معين بعده
فاخترع الشورى وجعل الامامة في ستة نفر على الوجه المذكور في كتب التواريخ ومنها انه لما طال المنازعة
بين ابي بكر وفاطمة رد ابو بكر فدك عليها وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر وسالها
عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك والجواب عن الاول
انه لم يعلم بالحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر وقوله لولا معاذ لهلك عمر اي بسبب ما لحقه من المشقة بتدبير
البلد عالما بعد الرجم لعدم المبالغة في البحث عن حالها وعن الثاني ان تخطئته في كلامه لموت النبي ليس لاجل جهله
بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات وغيرها من الواضحات
بسبب موت النبي حتى انه قد نقل ان بعض الصحابة في تلك الحالة صار اعمى وبعضهم اخرس وبعضهم جن وبعضهم هام
على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام فما ظنك بالغفلة عما نزل من الآيات وعن الثالث انه لم ينه عنه اتفاقا
الكتاب بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش لا بالنظر الى الامر الشرعي وقوله
كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس وعن الرابع ان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فانه مما رآه
في نظره واجتهاده من المصلحة فان ذلك كما ان عمر اعطاه فلعله انما منع اهل البيت من الخمس لانه اطلع في اجتهاده
على ما رضي نفي ذلك وعارض به نص الكتاب وبالجملة فمخالفة المجتهد في الامور الظنية لما سواه من المجتهدين
لا يوجب القدح فيه والا لزم ذلك لكل واحد من المجتهدين المختلفين وهو باطل وعن الخامس انه كان مجتهدا وكان
يجب عليه اتباع ما اوجبه ظنه في كل وقت وعن السادس بمثل ما مر في الرابع وعن السابع انه كان حرم المتعتين
ومنع حي على خير العمل لانه ظهر عنده النسخ لذلك بعد الجواز والمجتهد تابع لما اوجبه ظنه وعن الثامن انه لا يكون
مخالفا للنبي عليه السلم كما ان لم يستخلف ابو بكر على خلافة واحد معين لا يكون مخالفا له لما مر وعن التاسع انه غير صحيح
لانه لم يروه احد من الثقات الذين يعتمد على روايتهم والذي يدل على صحة امامته ان ابا بكر كان اماما حقا
لما بينا وقد كان اهلا للامامة ووضع الامر فيه فعهد اليه بالامامة واجمعت الصحابة على جعل العهد طريقا في
انعقاد الامامة وكانت امامة عمر منعقدة وجب فعهد اليه شاع وذاع ونقل بالتواتر نقلا لا ريب
فيه واجماع الامة من الصحابة على ان العهد طريق في انعقاد الامامة قد تواتر والذي يدل على انه اهل للامامة
ما ورد في حقه من النصوص والاخبار وقد يدفع بها عنه ما تلي من الشبهات وهذه وان كانت احادا غير
ان مجموعها تنزل منزلة التواتر منها قوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عليه السلم في حق
ابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة وقوله عليه السلم لو لم ابعث لبعثت يا عمر ومنها ما روى ان جبريل نزل
على محمد وقال له يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول لك اقرأ عمر السلام وقل له امور راض عنه كرضا بي عنه وقوله
عليه السلم عمر سراج اهل الجنة وقوله عليه السلم يوم بدر لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه غير عمر ولا منافاة بين هذا
الحديث وبين قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم اذ الآية جازمة في نفي العذاب عنهم ورسول الله

بينهم وهو في الخبر معلق على تقدير لو وقوله عليهم متبع والرسول فيهم ومما يدل على علو شانه ما اشتهر وشاع و
ذاع انه نادى وهو بالمدينة يا سارية الجبل الجبل وكان سارية بنهاوند فسمع صوته واتى الى الجبل وبين
ذلك ما ظهر له من حسن السيرة وما ستق من الامور وحمل الناس على المحجة البيضاء واستيصال الكفار و
اعلاء كلمة الاسلام مشرقا ومغربا وفتح البلاد واستقرار العباد مع خشونته في الدين والتواضع لعباد
الله ومن هو بهذه المنزلة من الله ورسوله وباجماع الامة وله هذه المناقب والصفات يستبعد عند العاقل
اصغاء الى ما تبلغ عنه من الاكاذيب والافتراءات التي لا اصل لها عند الثقات وان الدلايل المطاعن
الدالة على عدم صلاحية عثمان للامامة منها ان عثمان ولى امور المسلمين من ظهر فسقه واحدثوا في
امر المسلمين ما احدثوا فانه آوى الحكم طريد رسول الله وولاه ولم يرده رسول الله ولا ابو بكر ولا عمر وولى
الوليد بن عقبة فظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر
منه ما اخرجه به اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء الى اهلها حتى شكاه اهلها وتظلموا منه
وولى معوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة وولى ابن ابي ربيعة ورفع ابن ابي معيط على رقاب الناس بعد نهي عمر
له عن ذلك وكراهية الناس لهم ومنها انه آثر اهله بالاموال وفرقها عليهم وبذر في التفريق حتى انه
نقل عنه انه دفع الى اربعة نفر منهم اربع مائة الف دينار ومنها انه حمى لنفسه وذلك مناف للشرع
ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعين من اضلاعه وعند
احراق مصحفه وحرمه العطاء سنتين فمات من ذلك الضرب وضرب عمارا حتى فتق امعاءه وضرب
ابا ذر ونفاه من المدينة الى الربذة وكان حبيب رسول الله من غير ذنب ومنها انه اسقط القود عن
عبيد الله بن عمر لما قتل الهرمزان وكان مسلما واسقط حد شرب الخمر عن الوليد بن عقبة وقد وجب
القود والحد الشرعي عليهما فخالف عليا وقال علي لا اسقط حدا لله تعالى وانا حاضر ومنها ان الصحابة
خذلوه حتى قتل وقال علي الله قتله ولم يدفن الا بعد ثلاثة ايام وعابوا غيبته عن بدر و
احد والبيعة وهذا يدل على عدم صلاحيته للامامة والجواب عن الاول انه انما رده لان عثمان
كان قد استاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في رده فاذن له في ذلك ولم يتفق رده في زمن النبي حتى
آل الامر الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما فذكر لهما ذلك فطلبا منه شاهدا آخر على ذلك فلم يتفق حتى آل
الامر اليه فحكم بعلمه وقوله انه ولى الوليد قلنا انما ولاه لظنه انه اهل للولاية وليس من شرط الوالي
ان يكون معصوما ولا جرم لما ظهر منه الفسق عزله وحده وعلى هذا يخرج الجواب عن كل من ولاه وظن فيه
الصلاح وان لم يكن في نفس الامر صالحا وانما ولى اقاربه لانهم كانوا اهلا للولاية ولا نسلم ان عمر نهاه عن
رفع ابن ابي معيط وكراهية جميع الناس لهم ممنوعة وكراهية البعض لا يمنع جواز التولية وعن الثاني
لا نسلم انه آثر اهله باموال بيت المال بل باموال خاصته وهو كان متمولا وايثار اقاربه باموال خاصته
مستحسن وعن الثالث انه لم يختص هو بالحمى فانه كان في زمن الشيخين ايضا الا انه قد زاد فيه لازدياد
زيادة المواشي والامور المصلحية مما يختلف باختلاف الاوقات بالزيادة والنقصان وعن الرابع لا نسلم
ان ما وقع منه في حق الصحابة اشياء منكرة فقوله ضرب ابن مسعود قلنا ان صح ضربه فقد قيل انه لما
اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى

ذلك مع ما كان فيه من الزهادة والتقشف فانه يدل على ذلك ولا نسلم انه مات منه الحد لانه حُمّ بعد ايام
سنتين لانه لو صح فانه الى من هو اولى منه او لانه كما سمعته عنه قوله ضربتها وما قلت انما تقول
به بطريق التاديب لانه روى انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز التحمل لمثله
على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى الهلاك فلا اثم عليه لانه وقع من فعل
مباح هو جائز له كيف وان ما ذكر لازم على الشيعة حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة في حربه في ذلك
القتل لمصلحة جاز التاديب له قوله ضرب ابا ذر قلت لانه بلغه انه كان ينفذ الشام اذا صلى الجمعة واخذ
الناس في قبائلهم يتقولهم لرعاياهم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم
وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكان ذلك يفسد بافراد الامور ويشوش الاحوال استدعاه من الشام وكان اذا
راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك
تاديبا وللامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له
اما ان تلحق واما ان تخرج الى الحبشة فخرج الى الربذة عن رضى ومات بها وعن كلى مسلم انه اسقط
القود وحد الشرب قوله لم يقتل عبد الله بن عمر قلت لانه كان مجتهدا وقد قال هذا القتل جرى في غير
سلطان فلا يؤمن حكمه وذلك لانه قتله قبل عقد الامامة لعثمان وهذا هو مذهب ابي حنيفة واما
اخر حد شرب الخمر فيكون لثقة من شرب الخمر وهذا حق بعد ذلك وعن اكابر الصحابة ما ظنك
الا لعلمهم بان السكوت والادب ثم قالوا على قتله عبث لا يمكن دفعهم نسبة الاشارة الى السكوت
الادب وشاهد من نسبة التزوير والكذب اليه واما قول علي كرم الله وجهه الله قتله مقيد بقوله وانا معه
ويكون معناه الله يقتلني معه ولم يرد به انه اعان على قتله واما ذكر مثل هذا اللفظ ارضاء للمتربصين
ومداراة للحزبين حتى لا يتسع عليه الامر ويتشوش الحال والذي يدل على ذلك ما روى انه قال والله ما قتلته
ولا مالأت على قتله وانه انفذ الحسن والحسين لنصرة عثمان لا حاجة الى ذلك ثم الذي يدل
على صحة امامته ان عمر جعل الامامة شورى في ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد
ابن وقاص لانه كان يرى انهم افضل خلق الله في زمانهم ولان الامامة غير صالحة لمن عداهم وقال ان
مات رسول الله وهو عنهم راض الا انه تعذر التعيين ولم يترجح في نظره واحد منهم على الباقين الا اذا استظهر
براي غيره في التعيين يدل على ذلك قوله ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ومالا فيه الا الكثرة
وانها اغلب على الظن وان استووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولهذا انه لم يعين واحدا منهم
للطعن عليه في انه ان قال الناس لا يلي ويعتقه بل اوصى بذلك لصهيب ثم اتفق المسلمون بعده على عثمان
لاستجماعه شرائط الامامة وعتقها فانه كان فيه فضائل كثيرة ومناقب مشهورة بلا اختيار فيه فانه جهز
جيش العسرة واشترى بير رومة وزاد في مسجد رسول الله وجمع الناس على مصحف واحد عند ما كان ذلك وقع الاختلاف
في قراءة القرآن واختاره النبي له في تزويج ابنتيه وقال له عليه السلام لما ماتت الثانية لو كانت لنا ثالثة
لزوجناكها وما اشتهر من كمال احسانه عليه السلام رحلة عند دخول عثمان عليه وقوله في حقه كيف لا استحيي ممن تستحيي
منه الملائكة وقوله عليه السلام وزنت بامتي فرجحت في كفة وامتي في كفة فرجحت بامتي ثم وضع ابو بكر مكاني
فرجح بامتي ثم وضع عمر مكانه فرجح بهم ثم وضع عثمان مكانه فرجح بهم ثم رفع الميزان وكان مع ذلك له من

التي لا يدركها القلب وما اجتهد في ختم القرآن في كل ليلة في ركعة واحدة حتى نزل في حقه قوله تعالى امن
هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قال وعلي افضل لكثرة جهاده وعظم
بلائه في وقائع النبي باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر وحنين وغيرها
ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ورجوع الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي
اقضاكم علي واستناد الفضلاء في جميع العلوم اليه واخبر هو بذلك وقوله وانفسنا ولكثرة سخائه على غيره
كان ازهد الناس بعد النبي واعبدهم واحلمهم واشرفهم خلقا واقدمهم ايمانا وافصحهم واسدهم رايا واكثرهم حرصا
على اقامة حدود الله واحفظهم لكتاب الله العزيز ولاخباره بالغيب واستجابة دعائه وظهور المعجزات عنه
واختصاصه بالقرابة والاخوة ووجوب المحبة والنصرة ومساواة الانبياء وخبر الطائر والمنزلة والغدير
وغيره ولانتفاء سبق كفره ولكثرة الانتفاع به وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية
اقول لما فرغ عن المطاعن شرع في بيان افضليته على غيره من الصحابة اختلف الناس ههنا فذهب
اهل السنة الى ان ابا بكر افضل من علي وذهبت الشيعة الى ان عليا افضل واختار المصنف واحتج عليه بوجوه
منها ان عليا اكثر جهادا واعظم بلاء في غزوات النبي عليه السلام مثل غزوات بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر
وحنين وغيرها من الغزوات وذلك معلوم مشهور مبين في مواضعه فيكون افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين
على القاعدين ومنها ان عليا اعلم الصحابة بدليل ذلك لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول وكثرة استفادته
منه ورجوع الصحابة اليه في اكثر الوقائع المشكلة والمسائل المعضلة بعد غلطهم فيها وقوله عليه السلام اقضاكم علي
والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلوم واستناد العلماء والفضلاء في جميع العلوم اليه كما هو مذكور
في مواضعه واخبار علي بانه اعرف مثل قوله والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوراتهم وبين
اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم ولا شك انه صادق واذا كان
اعلم يكون افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا
منكم والذين اوتوا العلم درجات ومنها قوله وانفسنا وانفسكم بيان ذلك ان النبي عليه السلام دعا عليا الى
ذلك المقام وذلك يدل على انه افضل من جميع الصحابة وبيان دعائه اليه ما ورد فيه من الاخبار الصحيحة واثبات
ان قوله وانفسنا ليس المراد به نفسه لان الانسان لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد به فاطمة
والحسن والحسين لانهم قد اندرجوا في قوله تعالى وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد وان يكون شخصا اخر
غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس ذلك المدعو غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته
على كونه افضل الصحابة ان دعاءه الى المباهلة يدل على انه عليه السلام في غاية الشفقة والمحبة لعلي والا لما التمس
ان الرسول لما كان على بصيرة من امره وجب انه لم يدع للمباهلة من عشيرته ومن يعز عليه من العذاب وزيادة الشفقة
والمحبة للمدعو الى المباهلة انما يكون لاجل قربه منه او لكونه افضل الاولاد والا لكان العباس اولى بذلك
كان على امل مناجته عقيل لنسبهما في القرابة فلم يبق الا لكونه افضل ومنها ان سخاوته اكثر من سخاوة غيره يدل
على ذلك ما اشتهر عنه من ايثاره المحاويج على نفسه واهل بيته مع شدة احتياجهم حتى تصدق في الصلوة بخاتمه
على المسكين ونزلت في حقه ويطعمون الطعام على حبه واما ازهد الناس بعد رسول الله يدل على ذلك ما اشتهر عنه من
التقشف في الماكل والملابس وترك التنعم حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا مع اتساع ابواب الدنيا عليه ومنها انه

اعبدهم فانه روي انه رضي الله عنه صار جبهته كركبة البعير لطول سجوده وكان [illegible] عليهم
فانه عفى يوم الجمل عن مروان الحكم مع شدة عداوته له وعفى عن اهل البصرة بعد محاربتهم واشرفهم خلقاً واطلقهم
وجهاً حتى نسب الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته ومنها انه اقدمهم ايماناً يدل على ذلك ما روي عن
النبي عليه السلام بعث يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله عليه السلام اولكم اسلاماً علي
ابن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة
الا نبي الله وكان قوله مشهوراً بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايماناً من الصحابة كان
افضل منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون ويستدل بان ايمانه سابق على ايمان جميع الصحابة
غير ابي بكر كان سابقاً على ايمان ابي بكر يدل على ذلك قوله كرم الله وجهه على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر
آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر ومنها انه افصحهم وابلغهم
بعد رسول الله حتى قيل بكلامه انه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء اصناف
الفصاحة والبلاغة ومنها انه اسدهم رأياً واحسنهم تدبيراً يدل على ذلك اشارته الى عمر بتخلفه عن حرب
الروم والفرس وبعث السرية اليهم واشارته الى عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين ومنها انه اكثرهم حرصاً
على اقامة حدود الله تعالى لم يسامح احداً في ذلك اصلاً ولم يلتفت الى القرابة والمحبة ومنها انه احفظهم لكتاب
الله العزيز فان اكثر الائمة القراء يسندون قراءتهم اليه كابي عمرو وعاصم وغيرهما لانهم رجعوا الى ابي عبد
الرحمن السلمي وهو تلميذ علي فيكون افضل من غيره من الصحابة ومنها انه اخبر عن الغيب في مواضع كثيرة كاخباره
بقتل ذي الثدية ولما لم يجد اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجد في نقع قبضته ووجد
على كتفه سلعة كثدي عليها شعر واخبر بقتل نفسه في رمضان وبولاية الحجاج ومنها انه كان مستجاب الدعاء
كما هو مشهور ان الله تعالى استجاب له في مواضع كثيرة ومنها انه قد اظهر المعجزات وقد اشير الى ذلك فيما تقدم ومنها
ان علياً اختص بالقرابة والاخوة فانه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذ علياً اخاً لنفسه ومنها ان علياً اختص
بوجوب محبته فانه كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجراً
الا المودة في القربى ومنها انه اختص بالنصرة لرسول الله يدل عليه قوله تعالى فان تظاهرا عليه فان الله هو
مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي بن ابي طالب هكذا نقله ابو صالح عن ابن عباس ومحمد بن
علي وجعفر كما نقل الثقة وغيره في تفسيره والمراد بالمولى هنا الناصر والمراد من الناصر المشترك بين الله وجبريل
وعلي وذلك يدل على انه افضل لان في هذه الآية للحصر اذ لو لم يكن للحصر لكان للتخصيص بذكر الله وجبريل وعلي فائدة
وتقديره انه لا ناصر له غير الله وجبريل وعلي واختصاص علي بالنصرة دون باقي الصحابة دليل على انه افضل
منهم نظراً الى ان نصرة النبي من افضل الصفات ومنها ان علياً كان مساوياً للانبياء المتقدمين يدل على ذلك
قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في
عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة
فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل ومنها خبر الطائر بيان ذلك انه عليه السلام اهدي له
طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي فجاءه علي واكل معه والاحب الى الله تعالى هو
الاكثر ثواباً وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي والملائكة لانه قال ائتني باحب خلقك

اليك

اليك والاتيان به الى النبي يجب ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري ولقوله يأكل معي ويقتضي
الاتيان باحب خلقك اليك من يأكل لان الاكل يمتنع من الملائكة لانهم لا يأكلون وتقييد بعموم اللفظ للكل فلا بد
من تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما ومنها خبر المنزلة وهو قوله
عليه السلام انت مني بمنزلة هرون من موسى وكان هرون افضل اهل زمانه عند موسى فلا بد وان يكون علي كذلك
ومنها خبر الغدير وهو قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذل من خذله وادر الحق مع علي كيفما دار وقد تبين ان المراد بالمولى هنا الاولى
بالتصرف فيكون افضل ومنها خبر خيبر بيان ذلك انه بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزماً ثم بعث عمر
فرجع منهزماً فغضب الرسول عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلاً
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كراراً غير فرار فتعرض لها المهاجرون فقال عليه السلام اين علي فقيل انه
ارمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان الصفة مفقودة فيمن تقدم فيكون
افضل منهما ويلزم منه ان يكون افضل من جميع الصحابة ومنها انه لما انتفى سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل
من حين بلوغه كان مسلماً مؤمناً بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي عليه السلام كفرة ولا شك ان المؤمن
الموحد الذي لم يزل طاهراً عن الشرك والكفر افضل من غيره ومنها ان علياً انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم
بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله يوم الاحزاب لضربة
علي خير من عبادة الثقلين ومنها اختصاصه بجميع الكمالات النفسانية والبدنية والخارجية كالعلم والزهد
والكرم والشجاعة وحسن الخلق ومزيد القوة وشرف النسب والقرب من رسول الله لانه ابن عم
رسول الله وزوج البتول وابو السبطين وقد اشير الى ثبوت ذلك في مواضع كثيرة ولقائل ان يقول لا نسلم
ان علياً الارجح لذا وعلى تقدير ان يكون الارجح لذا لكن لم قلت انه الا بطال من غيره فليس في ذلك ما يدل
على انه افضل من غيره مطلقاً لجواز اختصاص غيره بفضيلة لا وجود لها فيه كالجهاد في النفس بالعبادات
او الجهاد في العدو باقامة البراهين ودفع الشبهات وغير ذلك ولا نسلم ان علياً اعلم الصحابة وقوله اقضاكم
علي لا يدل على انه اعلم بل غايته انه محتاج الى جميع انواع العلوم التي يتعلق بها القضاء وفصل الخصومات لا
يدل ذلك على بلوغه في كل واحد منها الى الغاية القصوى والنهاية العليا وعلى هذا ان كان اعلم من غيره من جهة
استيلائه على اصول العلوم فلعل غيره اعلم منه لبلوغه في آحاد العلوم النهاية التي لم يبلغها علي كرم الله وجهه
ولئن سلم انه اعلم الصحابة وانه افضل بالنسبة الى فضيلة العلم فلا يلزم ان يكون افضل من غيره مطلقاً لجواز اختصاص
غيره بفضيلة غير فضيلة العلم يكون بها افضل من علي رضي الله عنه ولا نسلم ان المدعو الى المباهلة علي فانه روي ان
المراد قرابته وخدمه يدل على ذلك ذكرهم بصيغة الجمع ولو كان المراد به علياً لكان مجازاً والاصل عدمه ولا نسلم
انه ليس المراد من قوله وانفسنا نفسه قوله الانسان لا يدعو نفسه قلنا ان اردتم به انه لا يدعو نفسه
حقيقة فمسلم وان اردتم به انه لا يدعو نفسه مجازاً فممنوع فانه اذا اراد من نفسه شيئاً يصح ان يقال دعا نفسه الى ذلك
الشيء وهو وان كان مجازاً لكن حمله على علي ايضاً مجاز فان علياً ليس هو نفس النبي حقيقة وليس احد المجازين اولى من الآخر
ولئن سلم ان علياً هو المدعو الى المباهلة لكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون افضل من الصحابة قوله المدعو الى
المباهلة يدل على ان للنبي غاية الشفقة على المدعو قلنا مسلم قوله اما ان يكون ذلك لقربه في النسب او لزيادة

تفضيله قلت لا نسلم الحصر اذ امكن ان يكون ذلك المجموع امورا لا وجود لها في غير المدعى وهي اصل الشرف واصل التفضيل
مع زيادة النفع كثرة معاشرته لزيادة الفضيلة وعلى هذا امكن اختصاص علي بهذه الامور دون غيره من الصحابة
وهو كذلك ولا نسلم ان ما اشتهر ونقل من سخاوته وزهده وشرف نفسه وحلمه وعبادته وطلاقة وجهه يدل
على انه ازيد وافضل من غيره في هذه الصفات بل غايته انه يدل على اتصافه بهذه الصفات واتصافه بهذه الصفات
لا يقتضي زيادته على غيره في هذه الصفات ولا نسلم ان ايمانه ثابت قبل ايمان جميع الصحابة فانه روي انه عليه السلام قال
ما عرضت الايمان على احد الا وكانت له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم وذلك يدل على ان ابا بكر سبقه الى الايمان على من
عداه لانه لو لم يكن كذلك لكان ما عرضه الايمان لا لعدم اجابته بل للتقصير النبي في دعائه الى الايمان وذلك يستحيل في حق
النبي ولئن سلم ان ايمانه ثابت قبل ايمان ابي بكر الا ان اسلام ابي بكر بعد البلوغ واسلامه قبل البلوغ بدليل ما نقل عنه
من الشعر وهو قوله • سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي • واسلام البالغ قبل البالغ افضل
من اسلام الصبي لان صحة اسلام البالغ متفق عليها وصحة اسلام الصبي مختلف فيها ولئن سلم ان من سبق
الى الاسلام افضل لكن من جهة سبق الاسلام لا مطلقا ولا نسلم انه افقههم وعلى تقدير التسليم فلا نسلم ان الافقه افضل ولئن
سلم انه افضل فلا نسلم انه افضل مطلقا بل غايته انه افضل في هذه الصفة ولا نسلم انه اسدهم رايا وما نقل عنه من الاشارة
الى عمر وعثمان لا يدل الا على صحة رايه في بعض الصور فيفيد لا يدل على انه اسد رايا من جميع الصحابة واما شدة حرصه
على اقامة الحدود وحفظه لكتاب الله واخباره عن الغيب واستجابة دعائه وظهور الكرامات منه واختصاصه
بالقرابة فيدل على كماله وفضله ولا يدل على انه افضل من غيره ولا نسلم انه اختص بوجوب المحبة فان جميع الصحابة كذلك
لان في وجوب المحبة لهم ولا نسلم انه اختص بالنصرة لرسول الله ولا نسلم ان المراد من صالح المؤمنين علي بل المراد به خيار المؤمنين
هكذا ذكر اكثر المفسرين قال الضحاك المراد به ابو بكر وعمر وقال العلاء بن زياد المراد به الانبياء ولا نسلم ان
مساواته لكل نبي في صفة توجب مساواته لكل واحد منهم في الفضيلة والا يلزم خلاف الاجماع وان يكون افضل
من كل واحد منهم وهو باطل واذا لم يلزم ان يكون مساويا لهم في الفضيلة لم يفد الاستدلال به وحديث الطير لا يدل على
انه احب الخلق مطلقا بل يمكن ان يكون احب الخلق بالنظر الى شيء دون شيء اذ يصح الاستفسار بان يقال احب
الخلق في كل شيء او في بعضه وعند ذلك فلا يلزم من زيادة ثوابه في بعضها انه ارجح على غيره لا يلزم في كل شيء بل جاز ان
يكون غيره ازيد ثوابا منه في شيء آخر فيقال نعم هذا القيد يحتمل في قوله ايتني باحب خلقك اليك فلان
الانسان فيه تخصيصه عمن ليس احب عند الله من وجه وحديث المنزلة تقدم الكلام عليه واما قوله عليه السلام من كنت
مولاه فعلي مولاه فلا يدل على انه افضل واما حديث خيبر فلا يدل الا على ان عليا افضل من ابي بكر وعمر بل غايته
ان مجموع ما وصفه به من كونه محبا لله ورسوله ومحبوبا لله ورسوله وانه كرار غير فرار لم يجتمع فيهما ويجوز ان يكون
عدم الاجتماع فيهما لتحقق فرارهما ويلزم من ذلك ان يكون افضل منهما بالنظر الى هذا الوجه ولا يلزم ان يكون افضل
منهما مطلقا لجواز ان يكون لكل واحد منهما افضلية على علي من وجه آخر ولا نسلم ان انتفاء سبق الكفر يدل على انه افضل وانما يلزم ان
يكون سبق كفر غيرهم بعد بعثة الرسول واما على تقدير سبق الكفر قبل البعثة فلا ولئن سلم ان انتفاء سبق الكفر
مطلقا يوجب الافضلية ولكن لا نسلم انه يوجب الافضلية مطلقا ولا نسلم ان انتفاع المسلمين بعلي اكثر من انتفاعهم
بغيره فان انتفاع المسلمين بابي بكر وعمر اكثر ولا يخفى ذلك على من نظر في حالهما ونصرتهما للدين فان الاسلام لا يقوى
باحد كما قوي بابي بكر وعمر واما انه افضل بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية فيدل على انه كامل [...]
فلا يدل

في صلاة ولا يدل على انه افضل من غيره من الصحابة ولئن سلم ان الوجوه التي ذكرتها دالة على ان عليا افضل
من باقي الصحابة الا انه معارض بما يدل على ان ابا بكر افضل منه فمن ذلك قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي
يؤتي ماله يتزكى قال اكثر اهل التفسير انها نزلت في حق ابي بكر وعليه اعتمادا والمعنى ان يكون ابو بكر موصوفا
بكونه الاتقى والاتقى هو الاكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله هو الافضل
ومنه قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر كل احد بالاقتداء بهما فيدخل فيه علي ويلزم ان يكون
مفضولا بالنسبة الى ابي بكر وعمر لانه ان لم يكن مفضولا فاما مساو او افضل فان كان مساويا يلزم الترجيح
بلا مرجح وان كان افضل يقتضي ان يكون الامر بالعكس ومن ذلك ما روي ان ابا الدرداء كان يمشي امام ابي بكر
فقال له النبي عليه السلام اتمشي امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء امن هو خير مني فقال له النبي عليه السلام
ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر ومن ذلك قوله عليه السلام
لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين ومن ذلك قوله عليه السلام لا ينبغي لقوم
يكون فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره ومن ذلك قوله عليه السلام ليؤم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلوة
مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل ومن ذلك قوله يابى الله ورسوله الا ابا بكر ومن ذلك قوله
عليه السلام ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف عليه اثنان ومنه قوله عليه السلام خير امتي
ابو بكر ثم عمر ومن ذلك قوله عليه السلام وقد ذكر ابو بكر عنده واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي
وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف ومنه قول علي كرم الله
وجهه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم ومنه ما روي عنه كرم الله وجهه انه قيل له
ما توصي فقال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم
بعد نبيهم على خيرهم ومنه قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي
في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي واعلم انه يجب تعظيم جميع اصحاب
رسول الله والكف عن الطعن فيهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض على بعضهم وترك الافراط في اظهار
محبتهم بحيث يؤدي الى القدح في غيره فان الله تعالى مدحهم في مواضع كثيرة من القرآن وقد اثنى رسول الله صلى الله
عليه وسلم عليهم وهم بذلوا الجهد في نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجهاد وصرف الاموال فكيف يجوز المؤمن
بالله ورسوله ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات قال والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب
العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمال فيهم ومحاربو علي كفرة ومخالفوه فسقة اقول لما ذكر
ان الامام الحق بعد رسول الله علي اراد ان يشير الى باقي الائمة وهم احد عشر الحسن ثم الحسين ثم زين العابدين
ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد الجواد ثم علي الهادي ثم الحسن العسكري ثم الامام
المنتظر واحتج على امامتهم على هذا الترتيب بوجوه الاول النقل المتواتر من الشيعة قرنا بعد قرن وخلفا عن
سلف فانه دال على امامة هؤلاء ومنه ما روي انه عليه السلام قال للحسين ابني امام ابن امام اخو امام ابو ائمة
تسعة تاسعهم قائمهم ومنه ما روي عن مسروق بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول له شاب هل عهد اليكم
نبيكم كم يكون من بعده خليفة قال عدد نقباء بني اسرائيل الثاني ان الامام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء
ليس معصوما اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وذلك محال الثالث ان الكل

واحد من هولاء متصف بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية ومكمل لغيره وهذا دليل على استحقاقه
الخلافة لانه افضل من اهل عصره ولا يجوز تقديم المفضول على الافضل في هذه الوجوه فنظر دقيق
على امامة ملوك فرغ من باب الامامة اشار الى الترتيب الدال على كل كنت ومن يليه نسبته اما الاول فلقوله
عليه السلم حربك حربي يا علي ولانه انكر بعد رسول الله كما تقدم واما الثاني فلان حيثية امامته واضحة
ثابتة واجبة لمن خالفه يكون من الكافرين لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان من حاربه يكون مخطئا ظاهرا فيكون من الفئة الباغية ان
كانت محاربته عن شبهة وكذا من حارب كل من الخلفاء الراشدين واما من لعنه فلانه اما ان يكون عن اجتهاد
اولا فان كان الاول فالظاهر انه خطأ ولا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون
فاسقا وان كان الثاني فلا شك في تفسيقه وكذا من لعن سائر الخلفاء الراشدين **قال** المقصد
السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان الثاني و
الكرة ووجوب الخلاء واختلاف المقتضيات ممنوعة **اقول** لما فرغ من المقصد الخامس شرع في المقصد
السادس في المعاد وما يتبعه من الوعد والوعيد ولما كان هذه المباحث متوقفة على بيان جواز عالم آخر مماثل
لهذا العالم اشار الى امكانه واحتج عليه بالعقل والسمع اما العقل فلان العالم المماثل لهذا العالم مثل هذا العالم
وحكم المثلين في الوجود واحد فان هذا العالم من الممكنات اذ لو كان ممكن الوجود كان مثله ايضا ممكن الوجود
فمثل هذا العالم ممكن وجوده واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين الاول ان الفلك بسيط
لا بد ان شكله كري فلو فرض عالم آخر لكان كريا فيعرض بين العالمين خلاء وهو محال اجاب عنه بانا لا نسلم
ان العالم كري ولئن سلم انه كرية ولكن لا نسلم وجوب الخلاء على تقدير عالم آخر لجواز ان يكون لكل من العالمين حيز
جرم محيط بهما كما يكون الملأ ايضا تحت الخلاء لذلك لا يلزم الخلاء الثاني لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه
العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها
وان طلبت يلزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دائما اجاب بانا لا نسلم انه يلزم اختلاف المتفق في الطبايع
في مقتضياتها على تقدير ان لا تكون طالبة لهذه الامكنة لجواز ان يكون طبايعها مخالفة لطبايع هذه العناصر
وان كانت مماثلة لها في الجسمية **قال** والامكان يعطي جواز العدم والسمع دل عليه وما ورد في المكلف
بالتفرق كما في قصة ابرهيم **اقول** اختلفوا في ان العالم هل يصح عدمه ام لا فمنع القدماء من الفلاسفة
صحته وذهبت الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث وممتنع الفناء وذهبت الاشعرية وابو علي الى جواز فناء
العالم عقلا وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع ثم ان الاشاعرة قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى
لا يخلق الاعراض التي تحتاج الجواهر الى وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان
وقال في بعضها ان الله على الحقيقة يفنيه بلا واسطة وقال في موضع آخر ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من
اجناس الاعراض فاذا لم يخلقها فني وكان يعدم الجوهر وقال امام الحرمين مثل ذلك وذهب بعضهم الى انه
اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وذهب ابو الهذيل الى انه كما انه قال له كن فكان يقول له افن فيفنى
وذهب ابو علي وابو هاشم الى ان الله تعالى يخلق الفناء وهو عرض يفني جميع الاجسام وهو لا يبقى وقال
ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم بان فناء واحدا يكفي لافناء الكل فهذه هي المذاهب واحتج المصنف
على جواز

على جواز العدم بالامكان بانه قد ثبت ان العالم ممكن الوجود فيستحيل ان يجب بقاؤه فيمتنع به الامتناع
الانقلاب فيجوز العدم عليه كما جاز الوجود له واليه اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم والدلائل
السمعية دلت على وقوع العدم مثل قوله تعالى هو الاول والآخر فان الآخرية من الله لا يكون متصورا الا
بان يبقى بعد فناء الممكنات ومثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قوله وما ورد في المكلف بالتفرق
اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم
ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب انه لا اشكال في غير المكلفين فانه
يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يؤول العدم بتفريق الاجزاء لانه بعد تفريق
اجزائهم يصدق عليهم انهم هالكون ويتحول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتأليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا
التأويل قصة ابرهيم فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تعالى فخذ
اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر
منه انه اراد باحياء الموتى اتيان الاجزاء المتفرقة بالموت **قال** واثبات الفناء غير معقول لانه ان
قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام الانقلاب في الحقائق والتسلسل
اقول لما بين كيفية الانعدام اراد ان يشير الى بطلان اثبات الفناء فقال الفناء غير معقول لانه
ان قام بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجواهر وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بالجوهر
ابتداء او بتوسط فلا يكون ضدا للجوهر ايضا فلا يكون منافيا للجوهر ولان الفناء لو كان منافيا للجوهر
لم يكن اعدامه للجوهر اولى من اعدام الجوهر له لان منع المنافي الموجود دخول المنافي الطاري في الوجود اولى
من دفع الطاري له ولان الفناء لو كان موجودا يلزم الانقلاب او التسلسل والتالي ظاهر الفساد
بيان الملازمة ان الفناء اما ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يلزم الانقلاب لانه كان معدوما والا
لم يكن الجواهر موجودة اصلا ثم صار موجودا وكلاهما هنا فانه كان ممتنعا واما ان يكون ممكنا لذاته
فحينئذ يصح عدمه وعدمه لا يكون لذاته والا لزم الانقلاب بل بسبب وجود ضده وحينئذ يلزم التسلسل
قال واثبات البقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم
توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة **اقول** ذهبت طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته
فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر فقال المصنف اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع
النقيضين وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح بلا مرجح لانه ليس
ان يكون كل من الجوهرين اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر لا يصح له
الدور فيكون احدهما شرطا للآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان
كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون
في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله اعدام
الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المصنف ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء
على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل متوقف على حصول المحل في الزمان الثاني لحصوله
في الزمان الثاني ان كان هو نفس البقاء يلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء وحينئذ يلزم توقف

الشيء على التنبيه بواسطة قال ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية
بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وآله مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اقول اختلفوا في المعاد فاطبق المليون
على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى ان المعاد النفساني يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد
الجسماني فلا سبيل للبرهان الى اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء فان تصديق الانبياء
واجب عقلا لانهم صادقون وذهبت طائفة الى المعاد الجسماني دون النفساني وذهبت طائفة الى نفيهما واحتج
المصنف على وجوب المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب
على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد الثاني
ان الله كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يفي الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا
لكان ظالما تعالى عما يقولون علوا كبيرا وفيهما نظر اذ هما مبنيان على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين واثبات العدل
على الله تعالى وقد عرفت ما فيه والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما واقع اما الروحاني فلما ثبت ان النفس الناطقة
مجردة عن المواد وانها تبقى بعد الخراب ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القرآن مثل قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي
لهم من قرة اعين وقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن
قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التأويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل
الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة
وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يمكن
ان يحصى والضرورة تقضي بان المعاد الجسماني في دين محمد عليه الصلوة والسلام وامكان العود ثابت لان المراد بالعود جمع
الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة واليه اشار بقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم
قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب شبهة تقرير الشبهة ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو
اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الآكل فليس بان يعاد جزء بدن احدهما اولى من ان يعاد جزء بدن
الآخر وجعله جزء البدنين محال فينبغي ان لا يعاد واحد منهما تقرير الجواب ان الجزء الاصلي لاحدهما فضل للآخر فيرد
اليه اولى قال وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير
التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات اقول احتج المنكر بامتناع العود بوجوه الاول انه لو ثبت
المعاد الجسماني فاما ان يكون وصول الثواب والعقاب في الافلاك او في العناصر والثاني محال والاول يوجب
انخراق الافلاك ويلزم ايضا حصول الجنة فوق الافلاك لان وصول الثواب الا للمكلفين في الجنة والجنة في السماء على تقدير
ثبوتها فيلزم عدم كرية الافلاك وايضا يلزم دوام الاحراق مع دوام الحيوة وهو ممتنع وايضا يلزم تولد البدن من
غير التوالد وهو ممتنع وايضا يلزم ان يكون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك لان وصول الثواب دائما ووصول
العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريك غير المتناهية اجاب المصنف عن هذه الوجوه بانها استبعادات
ولا امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك كما ذكر يكون عدمها جائزا فاذا كان عدمها جائزا كان انخراقها ايضا جائزا

وحصول

وحصول الجنة فوق الافلاك جائز اذ كريتها ممنوعة وعلى تقدير كريتها لا يستلزم حصول الجنة فوقها عدم كريتها و
دوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن لان الله تعالى قادر على كل مقدور والتولد ممكن كما في خلق آدم والقوى الجسمانية
قد لا تتناهى انفعالاتها وكذا فعلها بواسطة قال ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل
ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال
لانه اخلال به لان المشقة من غير عوض ظلم ولو امكن الابتداء به كان عبثا وكذا يستحق العقاب والذم بفعل
القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف والسمع اقول لما بين المعاد الجسماني اراد ان يشير الى الثواب
والعقاب والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والمدح قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع القصد
الى الرفع والمكلف يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب وبفعل المندوب وبفعل ضد القبيح وبالاخلال بفعل القبيح
ويشترط في استحقاق الثواب والمدح ايقاع الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه وايقاع المندوب لندبه او لوجه
ندبه وايقاع فعل ضد القبيح لكونه ترك القبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال بالقبيح لانه لو فعل الواجب والمندوب
لا لكونه واجبا او لامر آخر لم يستحق ثوابا ولا مدحا وكذا لو فعل ضد القبيح او اخل بالقبيح لا لما ذكر بل لغرض آخر من لذة
او غيرها لم يستحق ثوابا ولا مدحا وانما استحق الثواب والمدح بما ذكر لان الاتيان بما ذكر مشقة فالزام المشقة
الذي دار الحكيم من غير عوض او لغرض هو الاضرار ظلم والظلم قبيح والقبيح لا يصدر عن القادر الحكيم والغرض هو
النفع فذلك النفع لا يخلو اما ان يمكن الابتداء بذلك النفع من غير توسط يلزم العبث واما ان لا يمكن الابتداء بذلك
النفع وحينئذ ينبغي ان يستحق بما ذكر الثواب والمدح فيه وفيه نظر لانه مبني على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وقد عرفت ما فيه ويستحق المكلف العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب والعقاب هو الضرر المستحق
المقارن للتعظيم والذم قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده وانما يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال
بالواجب بوجهين احدهما عقلي والآخر سمعي اما العقلي فلان العقاب مشتمل على ما ذكر لطف لان المكلف اذا علم ان المعصية
يستحق العقاب بها انه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها وهو معلوم قطعا واللطف على الله واجب واما السمع
فلما عرف من القرآن والاحاديث ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب قال ولا امتناع
في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين اقول هذا جواب عن اعتراض وارد على ان الاخلال بالواجب سبب لاستحقاق
الذم تقرير الاعتراض ان الاخلال بالواجب لو كان سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق
المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم فيلزم اجتماع الاستحقاقين استحقاق
المدح والذم في مكلف واحد وهو ممتنع تقرير الجواب ان اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فان استحقاق المدح
باعتبار الاخلال بالقبيح واما استحقاق الذم فباعتبار الاخلال بالواجب ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين
باعتبارين قال وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل اقول ذهب ابو القسم البلخي
الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي انعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه
بان ايجاب المشقة في شكر النعمة قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب
عليه شكرا على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فيجب ان يكون ايجاب التكاليف
لا يستحق به الثواب وبان العقل قاض بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر
مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا قال ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل

او الاخلال به شاق لا رفع الندم على فعله ولا اشتمال النفع العاجل اذا فعل للوجه اقول يشترط
في استحقاق الثواب كون الفعل الواجب او المندوب او الاخلال بالفعل القبيح مشتملا على المشقة لان الموجب
لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى استحقاق الثواب ولا نشترط في استحقاق الثواب بفعل
الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة في حالة صدور الفعل بمعنى الندم عليه فلا حاجة الى اشتراط رفعه
ولا يشترط ايضا في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعله المكلف لوجه الوجوب او لوجه الندب
او للوجوب او للندب قال ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما
مع فعل موجبهما اقول ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن
بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان الفعل الموجب للثواب هو الفعل الموجب
للعقاب يستحق فاعلهما التعظيم والاهانة قال ويجب دوامهما لاشتماله على اللطف ولدوام المدح والذم
ولحصول نقيضهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل ولتعذر حصوله
فيهما ومواد ظرفية باب الزجر اقول ذهبت المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم
عقلا واختاره المصنف واحتج عليه بان دوام الثواب على الطاعة ودوام العقاب بفعل المعصية
يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجر عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب وبان الموجب لاستحقاق
الثواب والعقاب هو الموجب للمدح والذم والمدح والذم غير مقيد بزمان دون زمان بل يكون دائما فلا بد
وان يكون الموجب الاخر وهو الثواب والعقاب دائما لان دوام احد الموجبين يستدعي دوام الموجب الاخر
وبانه لولا دوام الثواب والعقاب بل كان الثواب والعقاب منقطعين حينئذ يلزم حصول نقيضهما
اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول الضرر الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر
حصول النفع الذي هو نقيضه وحصول نقيض الثواب بعد العقاب بعيد فظهر لان الثواب والعقاب ينبغي
ان يكونا خالصين عن الشوائب وانما ينبغي ان يكون الثواب والعقاب خالصين عن الشوائب لانه لو لم يكن
الثواب والعقاب خالصين لكان الثواب والعقاب انقص حالا مما هو عوض لهما والتفضل على تقدير حصوله في
الثواب والعقاب الخالصين عن الشوب لانه ادخل في الزجر عن المعاصي قال وكل ذي مرتبة في الجنة
لا يطلب الازيد ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي مشقة ترك القبائح
واهل النار يلجؤون الى ترك القبيح اقول هذا شروع في الجواب عن اعتراض تقريره ان الثواب لا يخلص
عن الشوب وذلك لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو
اعظم درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب ايضا عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة
فلا يكون الثواب خالصا عن الشوب تقرير الجواب ان كل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب مرتبة ازيد من مرتبته
فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة وان سرورهم بالشكر يبلغ الى حد انتفاء المشقة وان غناهم بالثواب ومنافعه
ينفي عنهم مشقة ترك القبائح لانه حينئذ ترك القبائح لا يكون مشقة عليهم واما اهل النار فانهم يلجؤون الى ترك القبائح
فلا يصدر القبائح عنهم فلا يكون ذلك بتكليف لانه انتهى الحياة الدنيا فلا يحصل لهم ثواب بترك القبائح فيكون عقابهم
خالصا عن الشوب قال ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى الطاعة اقول ذهب
جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب

على شرط

على شرط لكان العارف بالله تعالى وحده من غير ان يصدق النبي عليه السلام مستحقا للثواب والتالي باطل بالاتفاق
بيان الملازمة ان العارف بالله وحده من غير ان يصدق النبي عليه السلام له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب
على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي قال والاحباط باطل لاستلزامه الظلم
ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعيفا وحصول المتنافيين مع التساوي
اقول اختلفوا في المؤمن اذا اجتمع له طاعات ومعاصي فذهبت الاشعرية الى انه لا يجب على الله تعالى ثوابه و
عقابه بل ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله وله اثابة العاصي وعقاب المطيع وذهب جماعة من المعتزلة الى
الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته
المتاخرة واختار المصنف نفي الاحباط والتكفير واحتج عليه بانه ظلم والظلم على الله تعالى محال وبان قوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله ولعدم الاولوية الى اخره اشارة الى دليل بطلان مذهب ابي هاشم تقرير مذهبه انه ينتفي
الاقل بالاكثر وينتفي الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وهو الموازنة تقرير الدليل على بطلانه انه لو
فرضنا ان المكلف استحق خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب
دون الاخرى ليس اولى من العكس ولو فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان
رتب اسقاط احدهما على الاخرى يلزم صيرورة المغلوب غالبا وان تساويا لزم وجودهما معا لان علة عدم
كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكون العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان
حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين قال والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع
لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء والسمعيات متاولة ودوام العقاب مختص بالكافر اقول
اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار الذين عاندوا الحق دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب
زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وذهب الباقون الى انه
غير معذور وادعوا الاجماع عليه واحتجوا عليه بان الكافر المبالغ في الاجتهاد اما ان يصير واصلا الى الحق
او يبقى ناظرا وكلاهما ناج ويمتنع ان يؤدي الاجتهاد الى الكفر في الكافر اما مقلد للكفر واما جاهل جهلا مركبا
وكلاهما مقصران في الاجتهاد ولذلك حكموا بوقوعه في العذاب وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من
حرج خطاب الى اهل الدين لا الى رجيل الذين لم يدخلوا فيه واما ان عذاب اصحاب الكبائر هل هو منقطع
فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المصنف واحتج
عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان
الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يتقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق
او بالعكس وهو المطلوب وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في اخر
عمره ان لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا واما السمعيات التي تمسك المعتزلة في عدم انقطاع عذاب صاحب
الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فمتاولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث
الطويل واما قولهم بان الثواب والعقاب ينبغي ان يكون دائما لما تقدم فان اريد بدوام العقاب دوام عقاب بعض اهل ودوم
الكفر فمسلم والا فممنوع قال والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع

ضرر الله ذلك بمحض إسقاطه ولأنه إحسان وللسمع أقول اختلفوا في جواز العفو فذهب جماعة
من المعتزلة إلى أنه جائز عقلاً غير جائز سمعاً وذهب قوم إلى وقوعه عقلاً وسمعاً واختاره المصنف واحتج
على وقوعه عقلاً بأن العقاب حق الله تعالى فيجوز له إسقاطه وبأن العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر
على الله تعالى في تركه وكلما كان كذلك كان إسقاطه حسناً كما هو حسن فهو واقع ولأن العفو إحسان و
الإحسان على الله واجب وعلى وقوعه سمعاً بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر
الذنوب جميعاً قال والإجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل بأنا شافعون في حقه ونفي المطاع لا يستلزم
نفي المجاب وبآي السمعيات متأولة بالكفار أقول اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى
أن يبعثك ربك مقاماً محموداً وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة إلى أنها عبارة عن طلب زيادة
المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهبت الأشاعرة إلى أن الشفاعة للعصاة من أمة محمد عليه السلام في إسقاط عقابهم
وهو الحق عند المصنف وأبطل الأول بأن الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب
لكنا شافعين في النبي عليه السلام لأنا نطلب زيادة المنافع للنبي عليه السلام وهو مستحق للثواب والتالي باطل لأن الشفيع
أعلى مرتبة من المشفوع عنه قوله ونفي المطاع إشارة إلى الجواب دليل المذهب الأول وتقريره أن دليلهم أن
الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله قبول الشفاعة عن الظالمين فلا تكون الشفاعة ثابتة
في حق العصاة وتقرير الجواب أنه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع المطاع لا يستلزم نفي الشفيع
قوله وبآي السمعيات متأولة إشارة إلى الجواب استدلالهم بالسمعيات مثل قوله تعالى وما للظالمين
من أنصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئاً وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين وتقرير الجواب
أن هذه الآيات متأولة بتخصيصها بالكفار جمعاً بين الأدلة قال ويتحقق في إسقاط المضار والحق
صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي أقول ذهب
طائفة إلى أن الشفاعة بالنسبة إلى العصاة في إسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما
أي في زيادة المنافع لهم وفي إسقاط المضار عنهم إذ يقال شفع فلان عن فلان إذا طلب له زيادة منافع أو إسقاط
مضار ثم بيّن أن ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي صلى الله عليه وآله وسلم لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر
من أمتي قال والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح أو إخلال بواجب ويندم على
القبيح لقبحه وإلا انتفت وخوف النار إن كان الغاية فكذلك وكذا الإخلال بالواجب أقول التوبة هي
الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال وقد اتفقوا على وجوبها واحتج المصنف على وجوبها
بأمرين الأول أن التوبة دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف منه ودفع الضرر واجب فما به يدفع الضرر
أيضاً يكون واجباً الثاني أن الندم على فعل القبيح أو على الإخلال بالواجب واجب قطعاً فيكون التوبة واجبة
ويجب على التائب أن يندم على فعل القبيح لقبحه إذ لو لم يكن الندم على القبيح لقبحه لانتفت التوبة فإن من ندم على
المعصية لحفظ صحة بدنه أو لغرض آخر لا تحصل التوبة له وإن كان الغاية للتوبة هو خوف النار فكذلك لا يتحقق
التوبة لأن توبة الخائف ليس ندماً لقبح الفعل فيكون كمن ندم حفظاً لسلامة بدنه وكذا الإخلال بالواجب
إنما يكون الندم عليه توبة إذا كان الندم لأنه إخلال بالواجب وأما إذا كان الندم عليه حفظاً لسلامة بدنه

او الخوف

أو الخوف النار لم يكن توبة قال فلا يصح من البعض ولا يتم الإتيان بالواجب ولو اعتقد فيه الحسن صحّت
التوبة أقول لما ثبت أن الندم على فعل القبيح أو الإخلال بالواجب إنما يكون توبة إذا كان الندم لأنه
قبيح أو إخلال يلزم أن لا يصح الندم من قبيح دون قبيح وهو مذهب أبي هاشم وذهب أبو علي إلى أنه يصح وإنما لزم
ما ذكرنا ما هو موافق لمذهب أبي هاشم لأنه إذا ندم على قبيح دون قبيح فقط ظهر أنه لم يتب عن القبيح لقبحه
بل لغيره فلا يصح الندم واحتج أبو علي بأن الندم على قبيح دون قبيح يصح كما أن الإتيان بواجب دون واجب
وذلك لأنه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح
في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الإتيان بواجب
دون واجب وقول المصنف ولا يتم الإتيان بالواجب إشارة إلى الجواب عن هذا الاحتجاج وتقريره أن هذا القياس
لا يتم للفرق بين المقيس والمقيس عليه فإن ترك القبيح لكونه قبيحاً يكون للتعميم فلا يحصل إلا بترك جميع القبائح
بخلاف الإتيان بالواجب فإنه لكونه مثبتاً لا يكون للتعميم فيحصل بإتيان واجب دون واجب ولذلك
فإن من حلف أن لا يأكل الرمانة لحموضتها يجب أن يجتنب عن أكل كل رمانة حامضة بخلاف من حلف أن يأكل
رمانة لحموضتها فإنه لا يجب أن يأكل كل رمانة حامضة ولو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت
توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه قال
وكذا المستحقر أقول أي إذا استحقر أحد الفعلين من حيث القبح والآخر استعظمه من حيث القبح حتى اعتقد
الحقير أن وجوده بالنسبة إلى العظيم كعدمه فتاب عن العظيم تقبل توبته لأنه تاب عنه لقبحه قال
والتحقيق أن ترجيح الداعي إلى الندم عن البعض يبعث عليه وإن اشترك الدواعي في الندم على القبيح كما في الدواعي
إلى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم وبه تأوّل كلام أمير المؤمنين علي وأولاده والإلزام الحكم
بقبح الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة أقول لما بيّن مذهب أبي هاشم وأبي علي أراد أن يذكر ما هو الحق
عنده وبيانه أنه يصح التوبة عن قبيح دون قبيح إذا كان الداعية إلى ترك بعض القبائح راجحة بسبب اقتران
تدابير بها كعظم الذنب أو كثرة الزواجر عنه مثل الشناعة عند العقلاء وغير ذلك على داعية بعض آخر
ولا يصح التوبة عن قبيح دون قبيح إذا كانت الدواعي على ترك الجميع متساوية وذلك لأن ترجح الداعي إلى الندم على البعض
يستلزم ذلك الندم وإن اشترك الدواعي في الندم على القبيح فيحصل الندم على البعض بسبب ترجح داعيه ولم يحصل
الندم عن البعض وإن اشترك الجميع في الدواعي لأن رجحان الداعي مخصص لذلك البعض بالوقوع فلا يكون عدم
الندم عن البعض الآخر دالاً على أنه ما ترك القبيح لقبحه بل لأن داعي ذلك الندم الغير الواقع ما ترجح وذلك
في الدواعي إلى الفعل فإن الأفعال يقع بحسب الدواعي فإذا كان داعية بعض الأفعال راجحة على داعية بعض آخر
اختص الفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وإن اشترك مع غيره في الدواعي وإذا تساوت الدواعي
في الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم على بعضها دون بعض وبهذا يؤول ما نقل من علي وأولاده من
التوبة لا يصح عن بعض القبائح دون بعض فإنه لو لم يأول بهذا لزم الحكم بقبح الكفر على التائب من الكفر المقيم
على صغيرة مثل الكذب وهو خلاف الإجماع قال والذنب إن كان في حقه تعالى من فعل القبيح
كفى فيه الندم والعزم وفي الإخلال بالواجب اختلفت أحكامه في بقائه وقضائه وعدمهما وإن كان في حق آدمي
استتبع إيصاله إن كان ظلماً أو العزم عليه مع التعذر أو الإرشاد إن كان إضلالاً وليس الاعتذار

اقول اراد ان يشير الى اقسام التوبة بحسب ما يتوب عنه فنقول التوبة ان كانت عن ذنب يتعلق بحق الله فان كانت عن فعل قبيح كشرب الخمر والزنا كفى فيها الندم والعزم وان كانت عن الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمها فبعضه يسقط عنه بمجرد الندم والعزم على ترك المعاودة وبعضه يحتاج الى القضاء كالصلوة وبعضه يحتاج الى المؤدى كالزكوة وان كانت عن ذنب يتعلق بحق الآدمي استتبع ايصاله ان كان ظلما ولم يتعذر الايصال بان كان صاحب الحق او وارثه باقيا وانما يصل الحق الى المستحق بان يرد المال ويسلم البدن او العضو للقصاص ان طلبه او لوارث المقتول او يستبيح الحق وان تعذر وجب العزم على ترك المعاودة وان كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي اضلالا له وجب ارشاده من اضلاله ورجوعه عما اعتقده بسببه ان امكن ذلك هذه التوابع ليست جزءا من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة ويتم المكلف بالتوابع اتمام للتوبة فان ترك التوابع لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال ويجب الاعتذار الى المغتاب مع بلوغه اقول اي اذا كان الذنب الذي يتعلق بحق الآدمي هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضربا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وان لم يبلغ اليه لا يلزمه الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب عليه التصميم على الندم لله تعالى فانه فاعل نهيه والعزم على ترك المعاودة قال وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال وفي وجوب التجديد اشكال وكذا المعلول مع العلة اقول يجب على التائب التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلة بان يتوب عن كل واحد منها وان كان يعلم القبائح مجملة يجب عليه التوبة عن القبائح مجملة وان علم بعضها مفصلة وبعضها مجملة وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال لذلك قال المصنف وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال لان الاجزاء يمكن ان يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلة وكذا اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها يجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها تصدر منه قال المصنف في وجوب التجديد اشكال لانه يجوز ان لا تصدر المعصية منه عند ذكرها بدون الندم واذا اصدر العلة عن المكلف وجب الندم عن العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة له فيجب الندم عن الرمي والاصابة قال ووجوب سقوط العقاب بها والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم والتأخر والاختصاص وهي لا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط اقول ذهب المصنف الى وجوب سقوط العقاب بالتوبة فان من اساء الى غيره واعتذر اليه وعرف منه الانزعاج عن مثل الاساءة بالكلية فانه يلزم عند العقلاء ان يقبل اعتذاره ويذمه بعد الاعتذار والعقاب يسقط بالتوبة لا بكثرة ثواب التوبة على معنى ان التوبة اذا وقعت على شروطها اسقطت العقاب من غير اعتبار امر زائد وقال قوم انها تسقط العقاب بكثرة ثوابها واختار المصنف الاول واحتج عليه بوجوه الاول ان التوبة قد تقع محبطة بغير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقاب من الزنا ولا ثواب للتوبة اصلا الثاني انه لو لا سقوط العقاب بالتوبة وحدها بل بكثرة ثوابها لانتفى الفرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخرها عنها والتالي باطل اما الملازمة فلانه حينئذ تكون التوبة كغيرها من الطاعات التي تسقط العقاب بكثرة ثوابها والطاعات التي هي غيرها لا فرق بين تقديمها وتأخيرها عن المعاصي فكذا التوبة واما بطلان التالي فلانه لو انتفى الفرق بين التقديم والتأخير لكان التائب عن المعاصي اذا كفر او فسق لسقط عنه العقاب الثالث انه لو اسقطت التوبة العقاب بكثرة

ثوابها

ثوابها لانتفى اختصاص بعض العقاب بالاسقاط دون بعض لان الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب والتالي باطل لان بعض العقاب يختص بالسقوط بالتوبة عن ذنب يستحق ذلك العقاب فان قيل لو كانت التوبة بذاتها مسقطة للعقاب لا بكثرة ثوابها لكانت مقبولة في الآخرة اجيب بانها انما لم تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط لان التوبة مشروطة بان تقع ندما على القبيح لقبحه وفي الآخرة تقع للالجاء فلا يكون الندم للقبح فلم يتحقق شرطها فلهذا لا تقبل والى هذا الجواب اشار بقوله ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط قال وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها اقول عذاب القبر واقع لانه ممكن عقلا لا اخفاء في امكانه وقد تواترت الدلائل السمعية الدالة على وقوعه فيكون واقعا ومن الدلائل الدالة على وقوعه قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وجه الاستدلال بها انها صريحة في العذاب قبل يوم القيمة وذلك لا يكون الا في القبور وقوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب من غير مهلة فيكون ظاهرة في عذاب القبر وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وقد حمل اهل التفسير المعيشة الضنك على عذاب القبر والحمل على هذا اولى من حملها على سوء الحال ونكد العيش في الحيوة لان من اعرض عن ذكر الله قد يكون في الدنيا في انعم عيش ومنها ما روي انه عليه السلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان بكبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله عليه السلم استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول وما روي انه عليه السلم قال لسعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت ضلوعه وما روي انه عليه السلم قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله وقد حمله المأولون على ما اذا وصى بذلك وما روي انه عليه السلم كان يكثر من قوله اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المسيح الدجال وما روي انه عليه السلم خرج بعد ما غربت الشمس فسمع صوتا فقال ان اليهود تعذب في قبورها والروايات المتواترة في هذا اكثر من ان تحصى واما سائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة عقلا والله تعالى عالم بالكليات قادر على الكل وقد دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها لان خبر الصادق عن الممكنات الموصوفة يفيد العلم بوجودها قال والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة اقول مذهب الاشاعرة واكثر المتكلمين ان الجنة والنار اللتين هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان الآن وذهب عباد الصيمري وابو هاشم وعبد الجبار الى انهما غير مخلوقتين الآن وزعم عباد انه يستحيل في العقل ذلك قبل حلول المكلفين فيهما وخالفه ابو هاشم وزعم ان خلقهما الآن غير ممتنع عقلا وانما هو ممتنع سمعا والسمع دل على انهما مخلوقتان الآن لقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين والاعداد يدل على وجودهما لان اهل اللغة اتفقوا على ان اعداد الشيء ينبئ عن وجوده وثبوته والفراغ منه وقوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلم اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقوله عليه السلم ان في الجنة شجرة يسير الراكب تحتها مائة عام وقوله عليه السلم رأيت عمرو بن عامر الخزاعي في النار واما المعارضات فمتأولة فمنها انهما لو كانتا

مملوءتين لوجب هلاكهما لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه لكن لا يمكن هلاكهما لقوله تعالى أكلها دائم والجواب
أن المراد بالأكل المأكول وبثمر الجنة بأنه في المنتشر وذلك غير دائم ضرورة فنائه عند أكل أهل الجنة فإن ذلك
ما هو الظاهر من دوام الأكل غير معمول به فيحمل دوام الأكل على تجدده فيجوز أن يفنى ويتجدد وأيضا لا نسلم أن المراد بقوله
كل شيء هالك العموم فإن ابن عباس قال في تفسيره كل حي ميت ومنها قوله تعالى وجنة عرضها السموات والأرض
فإنها دلت على أن الجنة الموعودة لا تسعها أقطار السموات والأرض هذا يدل ظاهرا على أن الجنة غير مخلوقة الآن
والجواب أن الآية إنما تدل على أنها غير مخلوقة الآن لو لم تكن في السماء وأما إذا كانت خارجة عن السماء فلا يدل
على ذلك ما روي أنه عليه السلام قال الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء السابعة قال والإيمان تصديق
بالقلب واللسان ولا يكفي الأول لقوله تعالى واستيقنتها أنفسهم ولا الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا والكفر
عدم الإيمان إما مع الضد أو بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان والنفاق إظهار الإيمان
وإخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حقيقة الإيمان فيه أقول الإيمان في اللغة التصديق وفي الشرع اختلفوا
فيه فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحق وأكثر الأئمة من أهل السنة إلى أنه
عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه السلام بكل ما علم مجيئه به بالضرورة وذهب المعتزلة إلى أنه عبارة عن
التصديق بالله وبرسوله والكف عن المعاصي وذهب أكثر أهل الأثر وابن مجاهد إلى أنه عبارة عن التصديق
بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان وذهب المصنف إلى أنه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان
واحتج على أنه لا يكفي التصديق بالقلب وحده بقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم وقوله تعالى فلما
جاءهم ما عرفوا كفروا به فإنه تعالى أثبت لهم الاستيقان النفسي والمعرفة والكفر والكفر مقابل الإيمان
فلو كان الإيمان هو التصديق القلبي وحده لكان الاستيقان النفسي والمعرفة القلبية إيمانا وإذا كانت المعرفة
إيمانا لم يثبت مع الكفر ضرورة امتناع اجتماع المتقابلين لكن المعرفة تجتمع مع الكفر فلا تكون المعرفة هو
الإيمان واحتج على أنه لا يكفي التصديق اللساني بقوله تعالى قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا
فإن الأعراب وجد لهم التصديق اللساني يدل على ذلك قوله تعالى قالت الأعراب آمنا ولم يثبت لهم الإيمان
يدل عليه قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فإنه تعالى أمر النبي عليه السلام بأن ينفي عنهم الإيمان
فلو كانوا مؤمنين لما أمره بنفي الإيمان عنهم فلو كان الإيمان هو التصديق اللساني وحده لثبت لهم الإيمان لأنهم
مصدقون باللسان فالحق أن الإيمان هو التصديق القلبي وحده لقوله تعالى وقلبه مطمئن بالإيمان و
قوله تعالى أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأما قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم وقوله تعالى فلما
جاءهم ما عرفوا كفروا به فلا يدل على لزوم التصديق القلبي والكفر لغة هو الستر ومنه قول العرب
كفر درعه بثوبه أي ستره ومنه قيل للزارع الكافر لأنه يستر البذر بالتراب عند حراثته وفي الشرع
عبارة عن عدم الإيمان لا مطلقا بل عما من شأنه الإيمان سواء كان معه تكذيب قلبي أو لم يكن وإليه
أشار بقوله إما مع الضد أو بدونه والفسق لغة هو الخروج وفي الشرع هو الخروج عن طاعة الله تعالى مع
الإيمان والنفاق لغة هو إظهار خلاف الباطن وفي الشرع هو إظهار الإيمان وإخفاء الكفر والفاسق مؤمن
لوجود حد الإيمان فيه فبطل ما ذهب إليه المعتزلة من أن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر بل له منزلة بين
المنزلتين قال والأمر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمندوب مندوب مطلقا

والإلزام خلاف الواقع والإخلال بحكمة الله تعالى وشرطها علم فاعلها بالوجه وكونهما لا يضر وانتفاء
المفسدة أقول الأمر بالمعروف هو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول أو بالفعل والنهي عن المنكر
هو المنع من فعل المعاصي قولا أو فعلا والأمر بالمعروف الذي هو الواجب واجب والنهي عن المنكر الذي
هو الحرام واجب أيضا والأمر بالمعروف الذي هو المندوب مندوب واختلفوا في وجوب الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر بحسب الشرع أو بحسب العقل فذهب الأشعري وأهل السنة إلى وجوبهما شرعا لا عقلا
وذهب الجبائي وابنه إلى وجوبهما عقلا واختار المصنف الأول واحتج على أنهما لا يجبان عقلا بأنهما
لو وجبا عقلا لزم أحد الأمرين خلاف الواقع أو الإخلال بحكمته واللازم ظاهر البطلان فالملزوم مثله
بيان الملازمة أنهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لأن كل واجب عقلي واجب على من حصل فيه
وجه الوجوب ولو كانا واجبين على الله تعالى فإن كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر
لأن الله تعالى يحمل المكلف على المعروف ويمنعه من المنكر فيلزم خلاف الواقع وإن كان تاركا لهما
يلزم الإخلال بحكمته تعالى لأنه تعالى حكيم فظهر بطلان الوجوب العقلي وهذا الدليل يصلح لإلزام الجبائي لا لإثبات
الوجوب العقلي في نفس الأمر والدليل على أنه واجب بحسب الشرع قوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي أمر بالإصلاح وبإزالة المنكر الذي
هو البغي والأمر للوجوب مطلقا وإذا ثبت وجوب الأمر بالمعروف في هذه الصورة لزم وجوبه في باقي الصور
إذ لا فصل بالإجماع وقوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
أمر بأن يكون من الأمة من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر والأمر ظاهر في الوجوب وبقوله عليه السلام لتأمرن
بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد
على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب وشرط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون
فاعلهما أي فاعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عالما بأن ما يأمر به معروف وأن ما ينهى عنه منكر وإليه
أشار بقوله علم فاعلهما بالوجه وأن يكون عالما بتجويز التأثير بأن يجوز إفضاءهما إلى المقصود فإنه إذا لم يجوز
تأثيرهما وإفضاءهما إلى المقصود لا يجب وأن يكون عالما بانتفاء المفسدة فلو عرف أو غلب على ظنه مفسدة
بالنسبة إليه أو لبعض إخوانه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب عليه وينبغي أن يكون الأمر
بالمعروف والنهي عن المنكر من غير تجسس لقوله تعالى ولا تجسسوا ولأن التجسس سعي في إظهار
الفاحشة وهو محرم لقوله تعالى إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة ولقوله عليه السلام من أتى من هذه
القاذورات شيئا فليستتر بستر الله هذا آخر ما تيسر لنا من شرح الصحائف والمسؤول من الله تعالى أن
يجعله نافعا للمستفيدين وذخرا لنا في يوم الدين

قد وقع من تحريره يوم الثلثاء الثامن عشر من رجب
المرجب الرابع من شهور سنة [illegible]
العبد محمد الحسيني ابن الحاج محمد شاه ابن محمد إسحق
في المدرسة [illegible]
والحمد لله رب العالمين والصلاة على سيدنا محمد وآله أجمعين

١٣١٣ [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم هذا كتاب فيه الابواب العشر لبعض الحكماء الواصلين الباب الاول في ايضاح ماهية الحجر المكرم
الباب الثاني في استنباط عناصره واستنفاد جواهره الباب الثالث في تزويج الركن الاشرف ... الروح الشريف ...
في استخلاص الصبغ من الرهن الباب الخامس في طهارة الركن ... الحكماء ... الشريف الباب السادس في ... الارض ...
جواهرها الباب السابع في طهارة النار واماطة دخانها عنها الباب الثامن في الجمع بين الروح الغريب ... الباب التاسع
في الجمع بين الارض والنار الباب العاشر في التركيب الاول الذي يسمونه ... الباب الاول في ايضاح ماهية الحجر المكرم
اعلم ايدك الله ... ان الفلاسفة مجمعون على ان مطلوبهم في حجر ... [illegible]

[illegible]